المنظمة العربية للترجمة

ميرتشيا إلياده

البحثُ عن التاريخ والمعنى في الدين

ترجمة وتقديم

د. سعود المولى

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

ميرتشيا إلياده

البحثُ عن التاريخ والمعنى في الدين

ترجمة وتقديم

د. سعود المولى

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

الـفـهـرسـة أثـنـاء الـنـشـر ـ إعـداد المنـظـمـة الـعـربـيـة لـلـتـرجـمـة
إلياده، ميرتشيا
البحثُ عن التاريخ والمعنى في الدين/ ميرتشيا إلياده؛ ترجمة وتقديم سعود المولى.
410 ص. ـ (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافية: ص 373 ـ 396
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-0966-7
1. الدين. أ. العنوان. ب. المولى، سعود (مترجم). ج. السلسلة.
200.9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
هاتف: 753031 ـ 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2407 2034 ـ لبنان
تلفون: 750084 ـ 750085 ـ 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2007

المحتويات

مقدمة المترجم

بقدر ما كانت ممتعة ومثيرة علمياً وثقافياً ترجمة هذا الكتاب، آمل أن تكون ممتعة ومثيرة علمياً وثقافياً قراءته والنقاش حوله ومعه. فإذا كان هدف الترجمة هو النقل الأمين والدقيق للنص الأجنبي، ومحاولة إيصاله كاملاً تاماً، بلا زيادة ولا نقصان، أي من دون ابتسار لمعناه أو لقصده، ومن دون التصرّف بالترجمة إفراطاً أو تفريطاً في قول المؤلف، فإن نصوص ميرتشيا إلياده هي مما يغري إلى هذه وتلك... فهي من السهل الممتنع الذي يتطلب جهداً وتدقيقاً وتركيزاً في الوقت الذي يقدم فيه مادة ممتعة ومثيرة . . . وهي تفتح شهية القارىء ونهمه أيضاً، الباحث كما المهتم، على ركوب مركب البحث والتقصّي طلباً للاستزادة والتعمّق إن أمكن. فالقراءة هنا كما الترجمة هي كدح وجهد. ذلك أن متابعة أفكار إلياده ونظرياته وموضوعات دراساته، الكثيرة والغنية، تستوجب إحاطة موسوعية بالأديان، حاضرها وغابرها، وتستوجب معرفة صحيحة بمجالات الدراسات المقارنة في تاريخ الأديان وفروعها، وفي الفلسفات والعقائد، كما في الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا وفقه اللغة. وهذه المعرفة هي مما سيسعى إلى اكتسابه قارىء هذا الكتاب حين يدعوه المؤلف إلى ألا يتوقف هنا والآن، وإلى أن يستكمل

البحث والكدح على طريق المزيد من المعرفة والفهم. «فالسعي إلى الفهم» هو كدحٌ وجدٌ وجهدٌ وبحثٌ وطلب. الكدح إذاً هو بذل **الجهد** (جهاد وإجتهاد) في **السعي** العلمي والمعرفي، أي في **السؤال** والبحث عن **الحق والحقيقة**، وعن المعنى والتاريخ، كما في العنوان الثانوي للكتاب. فالبحث هو أولاً سؤال فسعي وجهد، فهو إذاً كدح صوب الحق، كما في الآية الكريمة: **﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربّك كدحاً فملاقيه﴾**[1].

وبعد، فلقد ترجم الكثيرون لميرتشيا إلياده حتى صار اسمه عَلَماً في بلادنا، يستشهد به علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا. إلا أنه لم يصل، كما أحب وأراد هو، إلى فئة الطلاب والدارسين والمتعلمين من العصاميين الذين كان هو أنموذجاً فذاً لهم في حياته وأعماله التي تركها لنا. وبهذا تكتسب مهمة التقديم أهمية لجهة إيصال رسالة إلياده إلى من يهمه أمر الأديان في عالم اليوم. وليس ما هو أفضل وأصح من أساليب القدماء في التقديم والتصدير، وها أنا على سنّتهم أبدأ بالتعريف بالكاتب وأعماله، ثم أعرض لعلوم الأديان المقارنة وموقع ميرتشيا إلياده فيها، متناولاً من ثم أهم ما جاء به من أفكار وموضوعات في علم الأديان وتاريخها، لكي انتهي بكلمة حول هذه الترجمة والترجمات التي نُشرت له حتى الآن. أما المقارنات والاستنتاجات والإسقاطات حول الدين الإسلامي أو المسيحي في شرقنا العربي فهي مما لا يتحمله كتاب مترجم، وإنما يجب أن تكون مفردة مستقلة يتحمل صاحبها المسؤولية عنها في ما يرتأيه في دراسته للأديان الحية التي تسكن مجتمعاتنا والتي تسكننا ونسكن فيها.

---

(1) **القرآن الكريم**، «سورة الانشقاق،» الآية 6.

ميرتشيا إلياده الإنسان والعالِم

ولد ميرتشيا إلياده في بوخارست ـ رومانيا عام 1907 لعائلة مسيحية أورثوذكسية متديّنة (وقد كتب العرب اسمه مرسيا إلياد والصحيح هو ميرتشيا إلياده، كما يلفظه أهل رومانيا). والده خورخي (أو جرجي كما عند المسيحيين العرب المشارقة) كان ضابطاً في الجيش. تميّز ميرتشيا في سن مبكرة بموهبته الإبداعية، إذ إنه كتب سلسلة نصوص صغيرة (قصص وحكايات) وهو لمّا يبلغ الثانية عشر من العمر. ونشر أول مقال له في سن الرابعة عشرة (عنوانه: «كيف اكتشفت حَجَر الفلاسفة»). وصار قبل دخوله الجامعة يشارك بانتظام في عدد من الصحف والمجلات الرومانية. نشر بين عامي 1922 و1923 أكثر من 32 مقالاً في مجلة للناشئة اسمها **مجلة العلوم الشعبية**. وخلال مرحلة التحصيل الجامعي (1925 ـ 1928) كتب في إحدى أبرز وأهم صحف بوخارست اليومية **جريدة الكلمة** بمعدل مقالين في الأسبوع، متابعاً في الوقت عينه تزويد صحف ومجلات أخرى بمقالاته اليومية والأسبوعية. وفي العام 1927 نشر أول كتبه: **مسار روحي** الذي اعتبر أكثر مؤلفات مرحلة الشباب أهمية وتأثيراً، وبه كانت شهرته قد طبقت آفاق رومانيا كلها. خلال العام 1928 أمضى إلياده أشهراً عدة في العاصمة الإيطالية روما مشتغلاً على أطروحته لشهادة الليسانس (عن فلسفة النهضة الإيطالية وفلاسفتها) التي نالها في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر من ذلك العام، وسافر بعدها إلى الهند حيث استقر حتى كانون الأول/ ديسمبر 1931 بمنحة دراسية نالها من مهراجا مدينة «قاسم بازار» في البنغال الذي كان يمنح الدارسين الغربيين منحاً للدراسة في جامعة كلكوتا. وكانت تلك تجربة ميرتشيا الأهم والأخطر في حياته، التي يسميها في كتاباته بالتجربة الهندية الحاسمة. وقد أقام عام 1929 في كلكوتا لدراسة

السنسكريتية على الأستاذ العلامة سورندراناث داسغوبتا (Surendranath Dasgupta) (1887 ـ 1952) صاحب المجلدات الخمس في **تاريخ الفلسفة الهندية**، وعاش في منزله حيث وقع في غرام ابنته مايترايي ديفي (Maitreyi Devi)، وكتب لاحقاً عن هذا الحب سيرته الذاتية المستترة بعنوان **مايترايي** والمعروفة أيضاً في ترجماتها الإنجليزية والفرنسية تحت عنوان **الليلة البنغالية**، زعم فيها أنه أقام مع الفتاة علاقات جنسية، الأمر الذي نفته هي بشدة في رواية لها باللغة البنغالية عنوانها **شيء لا يموت**. وإلى جانب مواصلة دراساته الهندية كتب إلياده في تلك الأيام روايته **ايزابيل ومياه إبليس** التي نشرت في رومانيا عام 1930 باعتبار أنها روايته الأولى. في تلك الأيام الهندية اهتم ميرتشيا بنشاط المهاتما غاندي ونضاله، والتقاه مرات عدة ودرس فلسفته الساتياغراها (معناها الحرفي جهاد الحق، وعرفت باسم المقاومة السلمية اللاعنفية وتأثر بها خصوصاً مارتن لوثر كنغ). واقتبس من أفكار غاندي الكثير مما يتعلق بالروحانيات، محاولاً تطبيقها على رومانيا. وفي تلك المرحلة أيضاً درس إلياده تحت إشراف أستاذه تقنيات اليوغا وفلسفتها التي تعلمها على مذهب بانتانجالي (Pantanjali)، وكتب عن تاريخها موضوع أطروحته للدكتوراه. كما مارسها بدءاً من 1930 على يد الأستاذ والمرجع الروحي سوامي شيفاناندا (Swami Shivananda). وفي العام 1933 عيّن إلياده، بعد نيله الدكتوراه في الفلسفة، أستاذاً مساعداً على كرسي ناي أيونسكو (Nae Ionesco) في جامعة بوخارست (ناي أيونسكو (1890 ـ 1940) فيلسوف روماني وهو غير صديق إلياده الحميم الكاتب المسرحي الشهير يوجين إيونيسكو (1909 ـ 1994). ودارت دروسه على موضوعات «الشر في الفلسفة الهندية»، و«الخلاص في الأديان الشرقية»، وقضايا مثل «ميتافيزيقيا أرسطو»، و«الرمزية الدينية عند الشعوب»، و«تاريخ البوذية»، و«الأوبانيشاد».

ونشر عام 1936 أطروحته للدكتوراه **اليوغا: بحث في أصول الروحانية الغيبية الهندية**. وعام 1937 كتاباً عن الخيمياء ونظرية نشأة الكون البابلية. ورئس عام 1938 تحرير مجلة **زالموكسيس** (Zalmoxis) للدراسات الدينية التي لم يصدر منها غير ثلاثة أعداد بسبب الحرب العظمى. وبين العامين 1930 و1940 نشر إلياده ما يزيد على العشر روايات وعدداً مماثلاً من الكتب، ما أعطاه شهرة أدبية داخل رومانيا ظلت مجهولة في الخارج.

وكان إلياده يكتب بعد عودته إلى بوخارست في العديد من الصحف والمجلات إلا أنه تميّز بالكتابة في المجلات القومية المتطرفة. وقد شارك في تأسيس حلقة فكرية حول أفكار ناي أيونسكو التي كانت مزيجاً من الوجودية ومن التقليدية المحافظة والمعتقدات اليمينية الجديدة (ما عُرف لاحقاً باسم اليمين الجديد). وعلى الرغم من دفاعه عن الحداثة بوجه منتقديها إلا أنه كان أقرب إلى اليمين القومي والديني منه إلى العلمانيين والتقدميين، الأمر الذي يفسّر دعمه لمنظمة الحرس الحديدي، وهي منظمة قومية فاشية معادية لليهود والهنغار، قامت على أسس مسيحية رومانية أورثوذكسية، وعُرفت أولاً باسم «كتيبة الملاك ميخائيل»، ثم صارت تعرف لاحقاً باسم حركة الكتائب، وأتباعها باسم الكتائبيون. ورأى كثُرٌ من نقاد إلياده أن أفكاره القومية والدينية كانت قد ظهرت واضحة منذ كتابه الأول **مسار روحي** الذي نُشر عام 1927 على حلقات متسلسلة في إحدى الصحف القومية المتطرفة. وقد بدا منذ ذلك الوقت، وخصوصاً في دعواته الشبان والشابات للعودة إلى الكنيسة، أن إلياده يرفض الليبرالية، وكذلك الثورات الشعبية التي أعتبرها من قبيل التقليد الببغائي للغرب الأوروبي، وصولاً إلى رفضه الديمقراطية نفسها باعتبار أنها تعمل على سحق كل نهوض قومي. ولاحقاً أعلن

إلياده تأييده لفاشية بنيتو موسوليني، ودعا في بلاده إلى دولة قومية متمركزة حول الكنيسة الأورثوذكسية الرومانية، رافضاً في الوقت نفسه القومية العلمانية. وكانت نظرته إلى الحرس الحديدي أنه «ثورة مسيحية تهدف إلى خلق رومانيا جديدة»، وأنه جماعة تبغي «مصالحة رومانيا مع الله». ويقال إنه انضم إلى الحزب السياسي للحرس الحديدي (واسمه: كل شيء في سبيل الوطن)، ودافع بحرارة عن قادته ورجالاته في مقالات كانت تنشرها صحيفة الحزب، ناهيك عن مشاركته في حملته الانتخابية عام 1937. ونُشر اسمه في عداد مسؤولي الحزب عن مقاطعة براهوفا. وقد أدى التزامه السياسي إلى تورطه في الصراعات الرومانية الداخلية، فجرى اعتقاله في تموز/يوليو 1938 بأمر من الملك كاروا الثاني الذي أراد إضعاف الحرس الحديدي. واتُهم إلياده يومها بأنه المسؤول عن الدعاية الحزبية، وحاولت الحكومة الحصول منه على وثيقة براءة من الحرس الحديدي إلا أنه رفض وبقي في السجن. وقد أدى الصراع الداخلي الروماني إلى حصول انقلابات عدة قبيل الحرب العظمى الثانية، انتهت بحكومة يمينية للحرس الحديدي (1940) بعد فترة حياد متوترة متقلبة. وكان إلياده قد أُخرج من السجن ليتولى منصباً ديبلوماسياً في الخارج ملحقاً ثقافياً في لندن التي سرعان ما تركها بسبب قطع العلاقات الديبلوماسية بين البلدين (1941)، لينتقل منها إلى البرتغال حيث أعلن صراحة عن دعمه للجنرال سالازار و«دولته الجديدة، الدولة المسيحية والتوتاليتارية القائمة على المحبة، والمحبة أولاً وأخيراً» (بحسب قوله). وبالطبع فإن سقوط النظام الروماني اليميني بعد الحرب العظمى واستلام الشيوعيين الحكم أسهم في قرار إلياده عدم الرجوع إلى بلاده واختياره المنفى في فرنسا التي عاش فيها من 1945 وحتى 1957. وبتزكية من جورج دوميزيل اختير إلياده للتدريس في «المدرسة العملية للدراسات العليا»، إحدى أهم المعاهد الجامعية

والبحثية في باريس، حيث صار يعمل خمس عشرة ساعة في اليوم. وخلال مرحلته الباريسية كتب إلياده في مجلة **نقد** (*Critique*)، **ومجلة تاريخ الأديان** (*Revue de l'histoire des religions*) وغيرها من الدوريات المتخصصة، إضافة إلى حضوره المؤتمرات الدولية حول تاريخ الأديان. وباستثناء المجلدات الثلاثة لكتاب **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية** فإن الأغلبية العظمى من كتابات إلياده العلمية صدرت بين العامين 1949 و1954 نُشرت كلها في فرنسا. نذكر على سبيل المثال: **أسطورة العود الأبدي**، **الشامانية**، **اليوغا**، وكتاب **دراسة في تاريخ الأديان** الذي شهره عالمياً مختصاً في هذا الفرع المعرفي العلمي. ويجدر أن نذكر هنا أيضاً كتابه **الغابة المحرّمة** وهو رواية ملحمية ظهرت عام 1955، وتعتبر من الناحية الأدبية قمة أعماله وآخر رواياته.

في العام 1956 دُعي إلياده لإلقاء سلسلة محاضرات في جامعة شيكاغو في موضوع **نماذج ترسيمية للتكريس** (نُشرت المحاضرات بالإنجليزية عام 1958 بعنوان **ولادة وولادة من جديد**، وبالفرنسية عام 1959 بعنوان **ولادات صوفية**). وعاد عام 1957 إلى أمريكا بدعوة من جواشيم واش لإلقاء محاضرات جديدة في جامعة شيكاغو حيث طاب له العيش والتدريس فبقي هناك حتى وفاته، علماً أنه استمر يزور باريس لتمضية الصيف من كل عام. ويعتبر إلياده مع واش من مؤسسي ما صار يعرف باسم «مدرسة شيكاغو» التي وسمت دراسة الأديان في النصف الثاني من القرن العشرين. وعقب وفاة واش حل إلياده محله باعتباره رئيساً لقسم تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، ونال لاحقاً لقب أستاذ شرف لتاريخ الأديان. وإضافة إلى التدريس والبحث والتأليف اشتغل إلياده مدير تحرير لموسوعة **ماكميلان للأديان**، وتعاون مع كارل يونغ في حلقة إيرانوس (Eranos) (وهي

حلقة حوار ثقافي موضوعها الروحانيات، تأسست في سويسرا عام 1933 باعتبارها لقاءً يعقد لمدة أسبوع مرة واحدة في السنة، ويناقش موضوعاً واحداً محدداً بعد تقديم المحاضر لورقة بحثية تطرح أفكاره ورؤيته. والفكرة الأساسية في الأمر أن يعيش المشاركون معاً لمدة ثمانية أيام يأكلون وينامون ويتحدثون ويمرحون ويفكرون ويناقشون مع بعضهم بعضاً من دون قيود. ولا تزال الحلقة قائمة وتعقد لقاءاتها السنوية ولها موقع انترنت ومنشورات). كما تعاون مع أرنست يونغر (Jûnger) في إطلاق دورية **أنتايوس** (*Antaîos*) عام 1959. وفي العام 1961 أطلق مع جوزيف كيتاغاوا وشارل لونغ دورية **تاريخ الأديان**. نشر إلياده خلال سنوات 1950 ـ 1967 مؤلفات عدة ذاعت شهرتها في العالم، أهمها: **المقدس والدنيوي** (1956 بالفرنسية و1957 بالألمانية) **والأساطير والأحلام والأسرار** (1957). **ومفيستوفيليس والخنثوي** (1962)، **وصوَر الأسطورة** (1963)، **ومن ديانات البدائيين إلى ديانة الزن** (1967). ونشر عام 1967 قسماً من سيرته الذاتية بعنوان **ذكريات**، وهي تغطي المرحلة الأولى من حياته التي تشمل طفولته وشبابه حتى سفره إلى الهند. كما أنه حاضر في جامعات كثيرة حول العالم، منها محاضراته عن الأديان الهندية في جامعة مكسيكو (1965). و نال ألقاباً ودرجات دكتوراه فخرية من جامعات ومؤسسات دولية مثل جامعة يال والأكاديمية الأمريكية للآداب والفنون والعلوم وجامعة لابلاتا في الأرجنتين وغيرها.

وكانت السبعينيات الفترة الأكثر خصوبة في إنتاجه ونشاطه وفي التقدير العلمي الذي أحيط به. فقد نشر عام 1970 كتابه عن الأديان والفلكلور والأساطير الخاصة بالشعوب البلقانية من بلغار ورومان خصوصاً، وعنوانه **من زالموكسيس إلى جنكيز خان** (زالموكسيس إله أسطوري ونبي ومصلح عند هذه الشعوب). وفي عام 1972 نشر

الأديان الأسترالية، وعام 1973 **مقاطع من سيرة حياة ـ الجزء الأول**، ويغطي السنوات 1945 ـ 1969 من حياته. وفي الفترة نفسها تزايد الاهتمام الدولي به وبأعماله، فصار عام 1970 عضواً في الأكاديمية البريطانية، ودكتوراً فخرياً في جامعة لويولا بشيكاغو (جامعة للآباء اليسوعيين)، وفي كلية بوسطن (1971)، وجامعة لاسال في فيلادلفيا (1972)، وكلية أوبرلين الشهيرة في ولاية أوهايو (1972)، وعضواً في الأكاديمية النمساوية للعلوم (1973)، ودكتوراً من جامعة السوربون (1974)، وجامعة لانكستر (1975)، وعضو الأكاديمية الملكية البلجيكية (1975). كما صار مشاركاً دائماً في مؤتمرات تاريخ الأديان حول العالم. أنجز عام 1976 الجزء الأول من كتابه **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية** (من العصر الحجري حتى أسرار إيلوزيس)، وتلاه عام 1978 بالجزء الثاني (من غواتاما بوذا حتى انتصار المسيحية)، وفي ما بينهما صدر له عام 1977 كتاب **السحر والعرافة والتنجيم والأنماط الثقافية**، وفي عام 1979 أنجز الجزء الثالث من تاريخ المعتقدات الدينية: **من محمد إلى عصر الإصلاح الديني** (العنوان الأصلي الذي كان اقترحه إلياده هو: «من محمد إلى اللواهيت الإلحادية المعاصرة»)، ثم نشر القسم الأول من سيرته الذاتية بعنوان **مذكرات ـ 1 ـ وعود الربيع** (1979)، **ومقاطع من سيرة حياة ـ الجزء الثاني** (1981). وكانت الحكومات الرومانية المتعاقبة منذ مطلع الستينيات قد أعادت له الاعتبار وبرّأته من التهم التي أثارتها ضده في الخمسينيات حملة الحزب الشيوعي الروماني الحاكم وصحافته التي وصفته بأنه «منظِّر الحرس الحديدي، عدو الطبقة العاملة، والمدافع عن دكتاتورية سالازار وأشباهه». وفي السبعينيات اتصل به مبعوثون من طرف الرئيس تشاوشيسكو عارضين عليه الرجوع إلى رومانيا على أساس تدعيم الموقف القومي الروماني الداعي إلى الاستقلال عن الكتلة الشرقية. وفي الفترة نفسها أجرى

معه الشاعر الروماني أدريان باونيسكو مقابلة طار صيتها في ما بعد نظراً لإقدام إلياده على مدح الشاعر ونشاطه «الرسمي»، مؤكداً أن «شبيبة أوروبا الشرقية متفوقة على شبيبة أوروبا الغربية»، وأنه في غضون عشر سنوات «سيتوقف الجيل الثوري الشاب عن التصرف تصرفات الأقلية من المحتجين الغربيين.. إن شبيبة الشرق قد عاشت مرحلة إلغاء المؤسسات القديمة التقليدية، وهي قبلت بذلك، ومع إن الشبيبة ليست سعيدة بالمؤسسات القائمة اليوم إلا أن سعيها هو لتطويرها». وقد تلا زيارة باونيسكو لشيكاغو زيارات أخرى قام بها الكاتب القومي الرسمي أوجين باربو والأديب قسطنطين نويكا صديق إلياده الشخصي.. وكل ذلك لإقناعه بالعودة إلى بلاده.. وعلى ما يبدو فإن إلياده قد تأثر بهذه العروض الرسمية ولم يثنه عن العودة سوى ضغوطات زملائه من المثقفين الرومانيين المنفيين في الغرب والمعادين للشيوعية.. وقد طويت صفحة هذه المفاوضات عند توقيع إلياده على بيان للمثقفين الرومانيين في المنفى يدين حملة القمع التي قام بها نظام تشاوشيسكو في العام 1977. وقد عادت الحملة ضده قوية منذ مطلع الثمانينات.

توفي ميرتشيا إلياده في نيسان/ أبريل 1986 بعد أربعة شهور على تدمير مكتبه بحريق اعتبره نذير شؤم. وكان سبق ذلك حملة كبيرة استهدفته بتهمة معاداة السامية والانتماء إلى الفاشية والنازية، تعرّض خلالها لشتى أشكال الضغط والإرهاب الفكري، الأمر الذي أنهكه نفسياً وأسهم في تدهور صحته حتى وفاته. وقيل يومها أيضاً إن الحريق الذي أتى على مكتبه كان مفتعلاً.

ميرتشيا إلياده وتاريخ الأديان

يستخدم إلياده مصطلح تاريخ الأديان المقارن للتعريف بفرعه المعرفي الجديد كما بمنهجيته في العمل. وهو تعريف يشمل الميدان

الذي كان يغطيه ما كان يعرف بالألمانية باسم الدراسة الشاملة للعلم العام بالأديان (Allgemeine Religionswissenschaft). ولا يوجد في أي لغة ترجمة دقيقة للمصطلح الألماني (Religionswissenschaft) ما جعل العلماء يترجمونها وفقاً لوجهة نظرهم في: الدراسة العامة للأديان، أو الدراسة المقارنة لعموم الأديان، أو علم الأديان، أو التاريخ المقارن للأديان، أو تاريخ الأديان، أو علم الأديان العام ... إلخ، وصولاً إلى فينومينولوجيا الأديان وسوسيولوجيا الأديان. هذا وقد وقف الكثيرون من مؤرخي الأديان موقفاً معارضاً لما يسمى التاريخ المقارن للأديان، أو الدراسة المقارنة للأديان، معتبرين أنها ليست تأريخاً بمعنى الكلمة، وأنها تنتمي إلى مجال اللاهوت والفلسفة أكثر منها إلى العلم الصحيح. واعتبر الكثيرون أن إلياده ليس مؤرخاً. إما إلياده فقد أدان من جانبه ما أسماه «الاختزالية التاريخانوية» لدى هؤلاء المؤرخين الذين ينكرون على الظواهر الدينية معناها ومقاصدها وغاياتها الأصلية. وقد اعتبر إلياده إن تاريخ الأديان بالمعنى العلمي المعاصر ابتدأ مع ماكس موللر الذي كانت له الريادة في هذا الحقل، خصوصاً أنه كان أول من شدد على ضرورة أن يكون الفرع المعرفي الجديد وصفياً وموضوعياً وعلمياً ومجرداً من أي اعتبار معياري ذي صلة بلاهوت الأديان وفلسفتها. وقد نشر جوزيف كيتاغاوا (1915 ـ 1992) تعريفاً أراده وافياً لما يقصده هو وإلياده بمصطلح تاريخ الأديان، قال: «إن المنظمة الدولية الجامعة للاختصاصيين في هذا الفرع تبنّت مؤخراً اسماً لها هو «الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الأديان»». ويبدو واضحاً أنه يجب أن نفهم من عبارة تاريخ الأديان ما معناه العلم العام بالأديان. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى طبيعة هذا الفرع ضمن سياق أعم وأشمل هو سياق الـ (Religionswissenschaft). وقد قسم جواشيم واش (1898 ـ 1955) الفرع الجديد إلى أربعة أقسام هي: تاريخ الأديان،

فينومينولوجيا الأديان، علم نفس الأديان، وعلم اجتماع الأديان. إلا أن إلياده أضاف إلى ذلك المقاربة الإثنولوجية والمقاربة الأنثروبولوجية. ويعتبر الكثيرون أن تعريف إلياده لهذا الفرع المعرفي ولمنهجيته في الدراسة يمكن أن يوجز كما يلي: «إنه فينومينولوجيا واجتهاد تأويلي مقارن ومورفولوجيا تاريخية للظواهر الدينية، في آن معاً، يمكن أن ندرجه تحت عنوان التاريخ العام للأديان، أو بشكل أكثر تحديداً نسميه فينومينولوجيا الأديان». ويمكن القول إن إلياده قد تأثر في صياغة فرضياته وتصانيفه واستنتاجاته كما في منهجية عمله بمصادر عدة، أولها وأهمها المعطيات والمعلومات والوثائق المتعلقة بالأديان على اختلاف أنواعها ومضامينها وأزمنتها والتي أمكن له الاطلاع عليها. ونحن نرى ذلك في كتاباته التي تغطي الأديان الغابرة أو البدائية والشامانية والديانات الآسيوية والأسترالية والشرق أوسطية والهندية... إلخ، كما تأثر إلياده بأعمال من سبقوه من مؤرخي الأديان، وخصوصاً أولئك الزملاء في «الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الأديان». وكان الكثيرون قد رأوا في نشوء هذا الفرع المعرفي الجديد (علم الأديان العام وتاريخ الأديان المقارن) النتيجة المنطقية لعقلانية القرن التاسع عشر وعلمويته. وهذا ما أكدّه إلياده حين قال «إنه من المهم أن نلاحظ أن بدايات التاريخ المقارن للأديان تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر، أي إلى الفترة التي شهدت أوج الدعاية المادية والوضعية». فالوضعية المادية التي استند إليها أوغست كونت التقت مع النزعة التطورية التي ظهرت في نظريات تشارلز داروين حول أصل الأنواع، وأطروحات هربرت سبنسر حول الخط الأحادي للتطور والتقدم. ووفق هذه التيارات والنظريات لم تكن الظواهر الدينية سوى مخلفات ماض مظلم وبنية بدائية تقضي ضرورات التطور أو التقدم باضمحلالها التدريجي مع تقدم العلوم وشيوع الأنوار. وفي هذه الفترة بالذات ولد العلم الجديد الخاص بالأديان

ليتنازعه منذ البداية اتجاهان: اتجاه فقهاء اللغة ورئيسهم الفقيه العلامة اللغوي والمستشرق الألماني ماكس موللر (1823 ـ 1900)، مؤسس الدراسات المقارنة للميثولوجيا؛ واتجاه علماء الإثنولوجيا ورئيسهم الأنثروبولوجي البريطاني إدوارد بورنِت تايلور (1832 ـ 1917)، صاحب المذهب الإحيائي الروحي (Animism). وقد درس إلياده كل هذه المدارس والاتجاهات واستوعب تراث الوضعية، كما الدراسات النقدية والتأويلية التي راجت في عصره، وخلص إلى استنتاج أن علماء القرن التاسع عشر سيطر عليهم سرساب البحث عن الأصول: «بحيث صار الكلام عن «أصل الشيء وتطوره» رَوْسَماً (كليشيه). فكتب عدد من العلماء الكبار حول أصل اللغة وأصل المجتمعات البشرية، وأصل الفن، وأصل المؤسسات والأعراق الهندو ـ آرية ... إلخ، وهذا البحث عن أصول المؤسسات البشرية والإبداعات الثقافية هو امتداد واستكمال لما يقوم به عالم الطبيعة من بحث عن أصل الأنواع، ولما يحلم به العالم الحياوي (البيولوجي) من إدراك لأصل الحياة، ولما يبذله الجيولوجي والفلكي من جهود لفهم أصل الأرض والكون. ... ربّ قائل يقول إنّ البحث القلق عن أصول الحياة والفكر، والافتتان «بأسرار الطبيعة»، وهذه الحاجة إلى اقتحام بنى المادة الداخلية وفك رموزها، إن كلّ هذه التطلعات والاندفاعات تشير إلى ضرب من ضروب الحنين إلى الأولاني، إلى الرحم الأصلية الشاملة. فالمادة، أو الجوهر، تشكّل الأصل المطلق، البداية الأولى لِكُلّ الأشياء، سواء أكانت كوناً أم حياة أم روحاً. ثمة رغبة لا تقاوم في سبر أعماق الزمان والمكان لبلوغ حدود العالم المرئي وبداياته، وخصوصاً لاكتشاف الأساس المتين الذي به قوام الجوهر والحال الجنينية التي تخلقت منها المادة الحيّة» (انتهى كلام إلياده). ونحن نقلنا هذا الاستشهاد الطويل لنوضح الجو العام الذي كان يسيطر في تلك الأيام والذي طبع تاريخ الأديان في بداياته بطابع

«ضد ـ الدين» و«ضد ـ الغيبيات»، أي بموقف وضعي حيال «الوقائع» الدينية سِمَته العامة ما سُمّي بالموضوعية العلمية المطلقة، والحياد البحثي الكامل، وتغليب العقل والدراسة التجريبية، أي العداء أصلاً للظاهرة الدينية باعتبارها شيئاً لاعقلانياً وماقبل علمياً. . .

سبح إلياده عكس التيار السائد في زمانه، داعياً إلى «مذهب إنساني جديد»، وإلى «نهضة جديدة»، وإلى تاريخ للأديان يأخذ بالاعتبار ثقافة الإنسان الشاملة التي هي ثقافة الإنسان الكوني، على الرغم من امتداحه شجاعة وخيال أسلافه ممن طرحوا نظريات المانا والإحيائية الروحية والطوطم والحرام والسحر والكهانة والعرافة وكبار الآلهة. . . إلخ، (خصوصاً موللر وفرويد وفرايزر وتايلور ولانغ). ومن الناحية المنهجية شدد إلياده على استحالة اكتشاف أصلٍ ما للدين رافضاً كل النظريات الخاصة بتطور الأديان. وقام اجتهاده التأويلي على القطع التام مع إدعاءات الحياد والموضوعية، وعلى رفض «العقلانية» المزعومة وشتى أنواع التيارات «الاختزالية» التي لا ترى غنى وتعقيد وخصوصية كل تعبير ديني. وانتقد إلياده التطورية الوضعية، قائلاً إن فرايزر وتايلور وسبنسر وغيرهم من التطوريين اعتقدوا أنهم يستطيعون مقارنة معطيات لا يربطها تاريخ أو جغرافيا واحدة، وتوهموا أن رد فعل العقل البشري حيال ظواهر الطبيعة هو واحد موحد نمطي. وبالمقابل اعتمد إلياده على المعاينات والمعطيات التي جمعها الأنثروبولوجيون، كما أنه كان يتابع كل ما ينشر في هذا الحقل، وذلك لتأكيد غنى المحتوى الرمزي المتحصّل من المعطيات الأشد بدائية، وتعقيدها وعمقها الفكري. وكان موقف إلياده أن على مؤرخ الأديان الاهتمام الكامل بما تقدمه الأنثروبولوجيا لفرعه، وأن كل مقاربة وكل نهج أو ممشى أنثروبولوجي يُضيء الظاهرة الدينية من زاوية خاصة، ويُبرز فيها سمات مختلفة. وحده المنظور التاريخي

ـ الثقافي يسمح بتجنب أخطاء أولئك الذين وقفوا على أرض لا ـ تاريخية، أو حملوا نزعة طبيعوية تطورية.

ومن جهة أخرى اهتم إلياده بزاوية النظر الجديدة التي قدمها علم نفس الأعماق (والتحليل النفسي) لفهم الظاهرة الدينية. وقد قارن في العديد من مؤلفاته بين إسهامات فرويد (سيغموند: 1856 ـ 1939) ويونغ (كارل غوستاف: 1875 ـ 1961)، مفضِّلاً الثاني، ومعتبراً الأول شخصية انتقالية لا تزال تتعلق بالقرن التاسع عشر بكل ما فيه وله من منهجيات ومن نزعات وضعية وعلموية وعقلانية مفرطة وإسقاطات سلبية حول تطور الأديان ومن اختزالية فاقعة تبرز في تفسير الرمزية الدينية تفسيرات لا دينية وابتدائية سطحية. ومع أنه اعترف لفرويد بإسهامه الكبير والخطير في اكتشاف اللاوعي وفي منهج التحليل النفسي، إلا أنه تأثر أكثر بيونغ وشاركه نظراته حول «اللاوعي الجمعي» و«المثال الأصلي»، أو النموذج البدئي (Archetype). لكنه حذّر ونبّه من مخاطر الموقف الذي يختزل الظاهرة الدينية إلى حدود سماتها النفسانية، قائلاً إنه: «لا يجوز أن نخلط بين صعيدي المرجعية لكل منهما (مؤرخ الأديان والعالم النفساني)، ولا بين سلَّمي القِيَم الخاص بكل منهما، ولا بين منهجياتهما المختلفة»، وأنه يجب مقاربة الظاهرة الدينية على صعيد حقل مرجعيتها الخاص بها.

وأولى إلياده اهتماماً معيناً بتيارين اثنين من تيارات السوسيولوجيا. التيار **الأول** هو تيار إميل دوركهايم (1858 ـ 1917) والمدرسة الفرنسية السوسيولوجية، التي تضم علماء مختلفين مثل هنري هوبير (Henri Hubert) (1872 ـ 1927)، وروبرت هرتز (Robert Hertz) (1881 ـ 1915)، ومارسيل غرانيه (Marcel Graner) (1884 ـ 1940)، ولويس جرنيه (Louis Gernet) (1882 ـ 1962).

ومارسيل موس (Marcel Maus) (1872 ـ 1950) ولوسيان ليفي - برويل (Lucien Levi-Bruhl) (1857 ـ 1939)، وروجيه كايوا (Roger Cailloix) (1913 ـ 1978)، وجورج دوميزيل (Georges Dumézil) (1898 ـ 1986). وقد حمل إلياده موقفاً نقدياً من دوركهايم، معتبراً أنه هو الآخر يمثل تلك الحالة الانتقالية التي كان عليها فرويد من حيث إنه متأثر بطابع عصره وزمانه التطوري العلموي الوضعي (نظريته في الطوطمية) والاختزالي (اختزال الظاهرة الدينية إلى كونها محض ظاهرة مجتمعية). وقد خص إلياده لوسيان ليفي - برويل بانتقادات مميّزة خصوصاً لجهة كلامه عن وجود «عقلية بدائية ماقبل منطقية» تختلف طبيعتها عن عقلية الإنسان المعاصر. يقول إلياده إن معظم علماء الأديان أبدوا شكوكاً حول وجود بنى «ماقبل منطقية» صلب العقل البدائي، أو عن كون الإنسان البدائي إنساناً ساذجاً عبيطاً». فالوعي الديني بحسب إلياده ليس مرحلة ماضية أو لحظة متخلفة في العقل البشري تشي بسذاجة الإنسان القديم أو بساطته، إنما هو جزء من بنية هذا العقل أكان قديماً أم حديثاً.

أما التيار السوسيولوجي **الثاني** فهو الذي يمثله ماكس فيبر (Max Weber) (1864 ـ 1920)، ويضم علماء أمثال راينولد نايبور (Reinhold Niebuhr) (1892 ـ 1971)، وهوارد بِكِر (Howard Becker) (1899 ـ 1960)، وتالكوت بارسونز (Talcott Parsons) (1902 ـ 1979)، وميلتون يينجر (J. Milton Yinger)، وجواشيم واش (Joachim Wash)، وهؤلاء بالنسبة لإلياده هم الممثلون الفعليون لتاريخ الأديان؛ وهو بذلك يريد القول إنهم عارضوا النزعة الاختزالية في دراسة الأديان وفهمها. ذلك أن فيبر، وعلى عكس دوركهايم، يرفض اعتبار السلوك الديني مجرد تصرف خاضع للظروف الاجتماعية للجماعة التي فيها يتجلّى، وأنه مجرد تعبير

أيديولوجي عن هذه الجماعة، أو أنه محض انعكاس لمصالحها المادية أو المعنوية. إذن يميل رأي إلياده أكثر إلى آراء مدرسة فيبر وبارسونز وواش، وهذا الأخير هو الذي دعاه إلى أمريكا وساعده على التدريس فيها.

ميرتشيا إلياده وفينومينولوجيا الأديان

يعتبر الكثيرون أن الفينومينولوجيا هي التي أعطت إلى حد كبير لتاريخ الأديان الصورة التي عليها اليوم، لا بل يذهب بعضهم إلى حد المماهاة بينهما. فالبعض يقول إن كل مؤرخ أديان هو في الآن نفسه فينومينولوجي أديان؛ وبعضهم الآخر يضيف أن هناك إجماعاً على أن تاريخ الأديان والفينومينولوجيا يستخدمان المناهج نفسها[2]. والحق أن في هذا الكلام مبالغة وتشويهاً لحقيقة هذا الفرع لا يرضاهما إلياده ورفاقه. ونحن رأينا كيف أنه، وعلى الرغم من ترحيبه الشديد بالأنثروبولوجيا وأفضالها، آلمه أن يكون تاريخ الأديان عرضة لنوع من التخصصية المفرطة إلى حد التباس الفرع مع أعمال الإثنولوجيين وغيرهم من «الاختصاصيين». وقد أعلن إلياده أن العلاقة الدينامية بين المقاربات التاريخية والفينومينولوجية تسيطر على كل التاريخ الحديث للأديان. ولم يكن ذلك بسبب تحليلاته المورفولوجية، أو التصنيفية، أو بسبب الاهتمام الذي أولاه لدراسة البنى والمعاني والرموز، وإنما بصفته عالماً ومؤرخ أديان استخدم منهجاً فينومينولوجياً رفيع المستوى. فبالنسبة لبعض معاصريه، وخصوصاً جيو فيدينغرين (Geo Widengren) (1907 ـ 1996)، تهذف

---

(2) انظر المساهمات المختلفة المنشورة في كتاب: Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds., *The History of Religions; Essays in Methodology*, with a Pref. by Jerald C. Brauer (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

فينومينولوجيا الأديان أولاً وأخيراً إلى إقامة تصنيفات: فهي علم يدرس مختلف الأشكال التي بها تتجلى الظاهرة الدينية. وهي تقابل تاريخ الأديان (أي التاريخ المحض) من دون أن تلتبس به. وفي حين تدرس فينومينولوجيا الأديان مختلف تجليات الحياة الدينية وحيثما تظهر، يدرس تاريخ الأديان، بمعاييره التاريخية المخصصة به، تطوّر كل ديانة على حدى. كما تعمل فينومينولوجيا الأديان على إبراز قوام مختلف الظواهر الدينية وتجانسها، فهي إذاً مكملة لتاريخ الأديان. وفي الوقت الذي يقدّم إلينا تاريخ الأديان التحليل التاريخي للظواهر، تعطينا فينومينولوجيا الأديان تحليلاً منظومياً نسقياً. أما بليكر (Bleeker) فرأى أن هناك ثلاثة أشكال مختلفة من فينومينولوجيا الأديان: **الأول** المدرسة الوصفية التي تقول بوصف وترتيب وتصنيف الظواهر الدينية (وتمثلها أعمال كريستنسن)، **الثاني** المدرسة النموذجية التي تعمل على تحديد وتعريف مختلف نماذج الديانات (وتمثلها أعمال جواشيم واش وآيك هولتكرانتز)، **والثالث** المدرسة الفينومينولوجية الصافية، وتبحث عن جوهر الظواهر الدينية ومعناها وبنيتها (ويمثلها رودولف أوتو وفان درلووي). وقد استخدم ميرتشيا إلياده مصطلح فينومينولوجيا الأديان بمعناه الأوسع، أي من حيث إنها تستوعب وتضم العلماء الذين يدرسون البنى والمعاني. أمّا «التاريخ» فيشمل العلماء الذين يسعون إلى فهم الظاهرات الدينية ضمن سياقها التاريخي. والواقع أن التباعد بين هاتين المقاربتين شديد الظهور, فضلاً عن أن هناك اختلافات ـ تكون بارزه في بعض الأحيان ـ بين أعضاء كلّ من الفريقين اللذين يسميهما (لدواعي التبسيط على حد قوله في كتابه الذي بين أيدينا) فريق «الفينومينولوجيا» وفريق «التاريخ».

والفينومينولوجيا، بحسب إلياده، «لا تتعاطى المقارنة (من حيث

المبدأ)، إذ يكتفي صاحبها أمام هذه الظاهرة الدينية أو تلك بمقاربتها وباستكشاف معناها، في حين أن الدارس لتاريخ الأديان لا يتوصل إلى فهم ظاهرة إلا بعد أن يستوفي مقارنتها مع آلاف الظاهرات المماثلة أو المختلفة، وبعد أن يموضعها وسط هذا الكم من الظاهرات»[3].

والحال إن إلياده كان ضحية ذلك القدَر الذي حكم على العلماء أن يختاروا بين «الفينومينولوجيا الدينية» و«تاريخ الأديان»، وهو سعى إلى التوصل إلى منظور يتّسع لتطبيق هاتين العمليتين الفكريتين معاً، حين يعلن بأن «كلاً من المقاربتين المذكورتين تعبّر إلى حدّ ما عن مزاج فلسفي بعينه، وأن من السذاجة الافتراض بأن التوتر القائم بين الذين يحاولون فهم كنه الظاهرات الدينية وبناها، وأولئك الذين يحصرون اهتمامهم بدراسة تاريخها، سوف يزول نهائياً في يوم من الأيام. لكن مثل هذا التوتر هو دليل إبداع، بفضله ينجو علم الأديان من الجمود العقائدي والخمول، إن قدّر له ذلك»[4] فمن الناحية المنهجية يأخذ إلياده جانب الفينومينولوجيا حين يرى بأنه ينبغي على دارس تاريخ الأديان ألا يغرق في البحث المعمّق لمختلف الأوضاع التاريخية وأشكالها وألوانها، وإنما أن يكون الهدف الرئيس لأبحاثه التحليل الفينومينولوجي لمعنى المعطيات التي بين يديه. فإذا كان «الفينومينولوجيون» يهتمون بمعاني المعطيات الدينية، فإن «المؤرخين» يسعون من ناحيتهم، إلى إظهار كيف أن هذه المعاني

(3) من مقدمة كتابه: Mircea Eliade: *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen Series; 76, Rev. and enl. Ed. (New York: [Bollingen Foundation], 1964), and *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, bibliothèque scientifique, 2ème édition revue et augmenteée (Paris: [Payot], 1968).

(4) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

اختبرت وعيشت في مختلف الثقافات، وفي مختلف الفترات التاريخية، وكيف تبدّلت واغتنت، أو ذَوَت، على مرّ التاريخ. غير إن إلياده في حرصه على عدم الوقوع مجدداً في اختزالية عتيقة، يدعو للنظر إلى تاريخ المعاني الدينية هذا بوصفه جزءاً من تاريخ الفكر البشري . . . فيبدو بذلك أن الدارس لتاريخ الأديان لن يستخدم الفينومينولوجيا إلا لكي يتم إنجاز عمله. «فلأنه يبحث عن المعاني يتوجب على دارس الأديان أن يصير إلى حد ما فينومينولوجي أديان. . . ومن دون هرمنوطيقيا يصبح تاريخ الأديان مجرد تاريخ عادي يرصّف الوقائع ويرتبها بشكل جيد . . . وبما أن المعنى والقصد هي قوام الهرمنوطيقيا فإن كل تجلّ للمقدس (الأساطير والرموز والطقوس) يصبح حاملاً لرسالة فعلية حقيقية كاملة المعنى بالنسبة للثقافة أو الدين أو العشيرة التي يتمظهر فيها هذا التجلّي. . . ومن اللحظة التي يبدأ فيها دارس تاريخ الأديان في إيجاد معان ومقاصد فإنه يصبح، وفقاً للمبدأ الفينومينولوجي في تعليق كل حكم عقلي، ملزماً بأن يحلل بنى التزامن التاريخي، وبالتالي بأن يقابل بين المعاني المختلفة التي تقدمها إلينا ثقافات مختلفة وأزمنة متباعدة. . .»[5].

الهرمنوطيقيا أو الاجتهاد التأويلي

ينطلق ميرتشيا إلياده، كما الكثيرون غيره من مؤرخي الأديان، من مبدأ ينظر إلى الدين باعتباره يقوم على افتراض وجود تجربة دينية، أو اختبار ديني يخوضه ويعيشه ذلك الكائن الديني الذي هو الإنسان، وسواء أكانت هذه التجربة تجربة أم اختبار المقدس أم القداسة أم القوة القاهرة، العلية، القادرة. . . إلخ، فإنها تشكّل القوام

---

(5) انظر مقاطع من: Mircea Eliade, «The Sacred in the Secular World,» *Cultural Hermeneutics*, no. 1 (1973), pp. 101, 103 and 106-107.

الذي به تكون كل ظاهرة دينية (بحسب تعبير جوزيف كيتاغاوا في مقالة له بعنوان « الأديان البدائية والكلاسيكية والحديثة»، من كتابه المذكور أعلاه). وبحسب تعبير إلياده فإن «أفضل أنواع الامتياز والفخر ينالها مؤرخ الأديان هو بالضبط جهده في فك شيفرة ولغز «واقعة» مشروطة (كما يجب عليها أن تكون) بلحظتها التاريخية وبالنمط الثقافي المميِّز لعصرها، وفي أن يفهم الوضعية الوجودية التي جعلتها ممكنة الوقوع» (من كتابه: **مفيستوفيليس والخنثوي**، ص 242). وفي كتابه **المقدس والدنيوي** يورد شيئاً مماثلاً: «الهدف النهائي لمؤرخ الأديان هو أن يفهم وأن يضيء للآخرين سلوك الكائن الديني وعالمه الذهني الخاص» (ص 137). وعلى امتداد مؤلفاته لا ينفك إلياده يؤكد أن لا شيء أهم عند مؤرخ الأديان من الهرمنوطيقيا «أن يفهم معنى الأنماط ودلالاتها أو الأشكال أو التعبيرات المختلفة للظواهر الدينية بما فيها من رموز ومن لاهوتات مخصوصة» (من كتابه: **الأديان الأسترالية**، ص 197). ولعل «الملاحظات من أجل الحوار» (1970) تحوي كلمته الأخيرة في أهمية الهرمنوطيقيا بالنسبة لمؤرخ الأديان، وفيها نقرأ: «حاولت جهدي أن أتوصل في كتاباتي إلى هرمنوطيقيا للمقدس تكون في الآن نفسه دقيقة ومتماسكة. ولم أضع على عاتقي يوماً أن أقوم ببلورة أنثروبولوجيا فلسفية شخصية. كان هدفي الأول والرئيس أن أضع منهجية تأويلية قادرة على أن تكشف للإنسان الدهري المعاصر معنى الإبداعات الدينية ومحتواها الروحي، من معتقدات غابرة وشرقية وتقليدية» . . . وهو يدعو في ذلك إلى «مذهب إنساني جديد»، يرجو أن يكون «ثمرة التقاء الإنسان الغربي الحديث بعوالم المعاني والدلالات المجهولة لديه، أو الأقل إلفة من عوالمه»، معطياً دوراً مهماً لتاريخ الأديان في الحياة الثقافية المعاصرة، «لا لأن فهم الأديان الغريبة والغابرة من شأنه أن يوفّر مساعدة قيّمة للحوار مع ممثلي هذه الأديان وحسب، بل أيضاً،

وبشكل خاص، لأن السعي الحثيث لفهم الأوضاع الوجودية التي *تعبّر عنها الوثائق التي يدرسها مؤرخ الأديان تمكنّه من الوصول إلى* معرفة أعمق بالإنسان».

خلاصة القول إنّ ميرتشيا إلياده يدعو مؤرخي الأديان لتسليط الضوء على عدد كبير من الأوضاع التي لا عهد للإنسان الغربي بها، قائلاً إنه عبر هذا الفهم بالذات لمثل تلك الأوضاع «غير المألوفة» و«الغريبة»، يمكن للغرب أن يتجاوز تلك النزعة الثقافية المحلية (التي يسميها الإقليمية الثقافية الضيقة).

أفكار إلياده وأطروحاته الرئيسة

لعل أهم أعمال إلياده تمثّل بتسليطه الضوء على معنى الشامانية من جهة، وعلى اليوغا ومدارسها من جهة أخرى. كما أننا ندين له بنظرية «العَود الأبدي» (ونظرية «الحنين إلى الأصول»)، أي القول بوجود اعتقاد ضمني صلب كل الديانات، مفاده أن السلوك الديني (من عبادات ومعاملات أو طقوس) ليس تقليداً لتراث سابق نمشي على هديه فقط (سنن الأولّين) وإنما هو أيضاً مشاركة في أحداث ومناسبات مقدّسة، بما يعيد الزمن الأسطوري للأصول الأولى أو البدايات.

وقد تأثر إلياده هنا بكتابات رودولف أوتو (Rudolf Otto) (1869 ـ 1937) وجيراردوس فان درلووي (Gerardus Van der Leeuw) (1890 ـ 1950) من جهة، كما بالمدرسة المسماة «التقليدية أو التراثية» والتي مثلها رينيه غينون (René Guénon) (1886 ـ 1951) ويوليوس إيفولا (Julius Evola) (1898 ـ 1974) من جهة أخرى. وعلى سبيل المثال فإن كتاب إلياده **المقدس والدنيوي** يُبنى جزئياً على ما جاء في كتاب أوتو **مبدأ المقدّس** لجهة أنه يبيّن فيه كيف أن

الدين يظهر إلى الوجود من تجربة أو اختبار المقدس، ومن أساطير الزمن والطبيعة. وما ميزّ إلياده حقاً هو اشتغاله على إبراز متوازيات عريضة ما بين الثقافات المختلفة ونقاط وحدة ما بين الأديان، وخصوصاً في الأساطير، وهو ما تُسميه وندي دونيغر (Wendy Doniger) (زميلته في العمل منذ 1978 وحتى وفاته) «الكليات الكونية العامة بين الأديان والمعتقدات التي دافع إلياده عن وجودها وكان يمكن أن يقول عنها إنها نماذج مثالية سائدة». وكان جورج دوميزيل قد امتدحه وأطرى على مقدرته الفائقة في التوليف بين أساطير مختلفة ومتمايزة وإيجاد نقاط ارتكاز مرجعية تسمح بفهم خواصها ومشتركاتها.

دافع إلياده أيضاً عن النظرية القائلة إن الفكر الديني يرتكز عموماً على ذلك التمييز القاطع بين مقدّس - محّرم وبين دنيوي - دهري فانٍ. والمقدّس عنده هو الله، أو الآلهة، أو الأجداد الأسطوريين، أو الآباء الأولين... إلخ، والذي هو الحقيقة والقيمة والمعنى؛ في حين أن كل الأشياء الأخرى لا تكون حقيقية أو ذات قيمة إلا من خلال مشاركتها «في» أو «مع» المقدّس. ويتمحور فهم إلياده للدين حول مفهومه عن «تجلّي المقدس» وظهوراته الكشفية التي يرى أنها هي التي تعطي العالم الدنيوي قصداً ومعنى وبناءً (أو بنية)، وذلك بإقامتها لنظام مقدّس. فالدنيوي - الدهري، الفاني، هو حيّز التجربة اليومية العادية اللادينية، أي أنه لا يملك قيمة مائزة أو ميزة معنوية، وبالتالي فلا قصد له أو هدف ينبع من بنيته الخاصة. وبهذا فإن الحيّز الدنيوي لا يعطي الإنسان مثالاً أو منوالاً لسلوكه. وبالمقابل فإن موقع ظهور المقدس أو تجلّيه له تركيبية بناء مقدّسة يلتزم بها رجل الدين ويمتثل لها. فالتجلّي أو الظهور الكشفي للمقدس هو كشف لحقيقة مطلقة في مقابل لا حقيقية الحيّز الممتد

والمحيط. وكمثال على ما يسمى الحيّز المقدّس الذي يتطلب استجابة الإنسان وتجاوبه معه، يعطي إلياده قصة النبي موسى ووقوفه في حضرة الله، كما وردت في سفر الخروج: «وجاء (موسى) إلى جبل الله حوريب. وظهر له ملاك الرب بلهيب نار من وسط عُلَيقة. فنظر وإذا العليقة تتوقد بالنار والعليقة لم تكن تحترق. فقال موسى أميل الآن لأنظر هذا المنظر العظيم. لماذا لا تحترق العليقة. فلما رأى الرب أنه مال لينظر ناداه الله من وسط العليقة وقال موسى موسى. فقال ها أنذا. فقال لا تقترب إلى ها هنا. إخلع حذاءك من رجليك. لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسّة»[6].

يلاحظ إلياده أن الأسطورة تمثّل في المجتمعات التقليدية الحقيقة الأخيرة عن الزمن الأولاني، أي ذلك الزمن الذي ظهر فيه المقدّس أول ما ظهر منشئاً بذلك قوام العالم وتركيبته. وتقدّم الأسطورة عادة وصفاً للأحداث البدئية الأولانية التي جعلت العالم والكون والمجتمع وكل الموجودات على ما هي عليه. وبالنسبة لإلياده فإن كل الأساطير هي بهذا المعنى أساطير بدايات وأصول، أي «حكايات عن الخلق والتكوين». والعديد من المجتمعات التقليدية تؤمن بأن قوة شيء ما تكمن في «أصله». فإذا كان الأصل يعادل القوة فهو إذاً «التجلّي الأول لشيء ذي معنى وقيمة». (وبالتالي فإن قيمة شيء ما وحقيقته تكمن فقط في ظهوره الأول). وبحسب إلياده وحده المقدّس له قيمة، وحده الظهور الأول له قيمة، وبالتالي فوحده الظهور الأول للمقدّس له قيمة؛ والأسطورة تحكي بالضبط الظهور الأول للمقدّس، وبالتالي فالعصر الأسطوري هو زمن مقدّس، الزمن الوحيد الذي له قيمة، «الإنسان البدائي اهتم فقط

(6) **الكتاب المقدس،** «سفر الخروج،» الإصحاح 3، الآيات 1-5.

بالبدايات.. ولم يكن ليبالي بما حدث له أو لأشباهه في أزمنة متباعدة متفرقة.. فما يهم هو ما حصل في البداية...». من هنا ما يسميه إلياده «الحنين إلى الأصول والبدايات» التي نجدها في العديد من الديانات، والرغبة والشوق للعودة إلى فردوس أولاني. وبحسب إلياده فإن الإنسان التقليدي لا يقيم وزناً للتقدم أو التطور الخطي للتاريخ وأحداثه ووقائعه: وحده الزمن الأسطوري له قيمة ووزن. وبغية إمداد حياته بقيمة ومعنى يمارس الإنسان التقليدي شتى أنواع الأساطير والرتب والطقوس. ولأن جوهر المقدس يكمن في الزمن الأسطوري فقط، في الظهور الأول للمقدس فقط، فإن أي ظهور لاحق هو في الحقيقة والواقع «الظهور الأول». وعبر استذكار ورواية الأحداث الأسطورية وتمثيلها تقوم الأساطير والطقوس باسترجاع تلك الأحداث وتفعيلها في الواقع الراهن. وهذا ما يقصده إلياده حين يقول إن السلوك الديني ليس عملية استذكار وإحياء للمناسبات والأحداث المقدسة فقط، وإنما هو مشاركة فيها. «حين يقلّد أو يمثّل الأقوال والأفعال المثالية لإله أو لبطل أسطوري أو حتى حين يستعيد رواية مغامراتهم فقط فإن إنسان المجتمعات الغابرة يفصل نفسه عن زمن دهري فانٍ ويُدرج حاله في الزمن الأكبر، الزمن المقدّس». وقد صارت نظرية إلياده في العود الأبدي من الحقائق البدهية في دراسة الأديان(على حد قول دونيغر). ويعزو إلياده التصّور الدوري للزمن (المعروف والمشهور في الحضارات القديمة) إلى الإيمان بالعود الأبدي. فاحتفالات رأس السنة في بلاد ما بين النهرين ومصر الفرعونية وغيرها من شعوب الشرق الأدنى (على سبيل المثال لا الحصر) تعيد تفعيل أساطير الخلق والتكوين السائدة عندهم. وبحسب منطق العود الأبدي فإن كل احتفال برأس سنة جديدة «كان ويكون بداية» للكون عند هذه الشعوب التي تشعر بحسب إلياده بحاجة للعودة إلى البدء الأول في مراحل دورية منتظمة تجعل من الزمن

دائرة مغلقة. ويقول إلياده إن التوق إلى الزمن الأسطوري يسبب الارتعاب من سطوة التاريخ: يرغب الإنسان التقليدي في الإفلات من قبضة التاريخ وتعاقب أحداثه (التي هي بحسب إلياده فارغة من أي معنى أو قيمة أو قداسة ضمنية). ويرى إلياده إن ترك الفكر الأسطوري وقبول الزمن التاريخي الخطي مع الرعب الكامن فيه، هو أحد أسباب قلق إنسان الحضارة الحديثة (قارن بنظرية فرويد في قلق الحضارة الحديثة). والمجتمعات التقليدية تفلت من رعب هذا القلق (إلى حد ما) بأن ترفض الخضوع الكلي للزمن التاريخي.

ويعترف إلياده بأن ليس كل الديانات، أو السلوكيات الدينية، تنتمي إلى الصنف الذي عبّر عنه بنظرية الزمن المقدس والعود الأبدي. فاليهودية والمسيحية والإسلام تتبنى زمناً خطياً تاريخياً باعتباره مقدساً أو حاملاً للقداسة. إلا إن إلياده يعتبر أن اليهودية والمسيحية، وبسبب احتوائهما طقوس ورتب طقسية وطقوسية، تحملان مسحة من الزمن الدوري. فالزمن الطقسي (Liturgical) هو إعادة اكتشاف دورية لزمن ما (illud tempus)، زمن البدايات، وهو أيضاً محاكاة للمسيح بصفته مثالاً أولياً أصلياً. ومع أن اليهودية والمسيحية لا تنظران إلى الزمن باعتباره دورة لا منتهية (حلقة مقفلة)، ناهيك عن أنهما لا ترغبان أصلاً في ذلك، بل هما تدعوان إلى مفهوم التطور الخطي للتاريخ نحو زمن مسيحاني (عودة المسيح المخلص أو يوم الحساب) وتؤسسان بذلك فعلياً لمفهوم «التقدم» من حيث كدح البشر نحو السعادة في الفردوس المستقبلي، أي العالم الآخر، إلا أن إلياده يفهم هذه الأخرويات النشورية اليهودية - المسيحية على أنها زمن دوري من حيث إن آخر الزمان هو عودة الله المتجسد (المسيح)، وعند المسلمين الله هو البداية (لا إله إلا هو الحي القيوم الخالق الباري... إلخ) وهو النهاية (في الرجوع إليه يوم

الحساب والنشور: إنا لله وإنا إليه راجعون). والكارثة الزمنية المتمثلة بالقيامة ستضع حداً للتاريخ (نهاية التاريخ)، أي أنها بذلك ستعيد الإنسان إلى الأبدية والغبطة الفردوسية. أما الأديان الآسيوية الدارمية[7] (Dharma) فهي على العموم تحمل نظرة دورية للزمن من قبيل الاعتقاد الهندوسي والبوذي بما يسمى كالبا (Kalpa) (كلمة سنسكريتية معناها الأيون، أو وحدة الزمن الكوني، وهي مثلاً عند الهندوس 4,32 بليون سنة، أو ما يعادل يوم واحد من حياة براهما، وعند البوذيين تتراوح بين 16 مليون و1,28 تريليون سنة). وبحسب إلياده فإن مجرد قبول النظرة الدورية للزمن يعني التزامه واستبطانه باعتباره طريقاً للعودة إلى الزمن المقدّس. إلا إننا نعرف من دراسة البوذية والجاينية وبعض أشكال الهندوسية أن المقدّس يكمن ويظهر خارج دفق العالم المادي (المسمى مايا أو الوهم) ولا يبلغه المرء إلا بالإفلات من دورات الزمن (يمكن المقارنة هنا مع النظرات أو الشطحات الصوفية والباطنية المعروفة). ولأن المقدس يوجد خارج الزمن الدوري الذي يشرط الوجود البشري، فإن البشر يستطيعون بلوغ المقدس عند الإفلات من الشرط البشري. وهنا تأتي تقنيات اليوغا لتساعد على هذا الإفلات من حدود الجسد وتمكين الروح (أتمان) من الارتفاع فوق المايا وبلوغ المقدّس (النرفانا، الموكشا). فالتحرر من سجن الجسد أو موت الجسد حتى والولادة بجسد جديد هي من أساسيات النصوص اليوغية (ليس فقط بالترويض والإماتة وإنما وصولاً إلى التناسخ والتقمص وغيرها)، وهي تمثّل الإفلات من قيد الشرط البشري الزمني الدهري.

ومن الموضوعات التي تتكرر عند إلياده في دراسته للأسطورة

---

(7) انظر الثبت التعريفي في هذا الكتاب.

مقولة محور العالم (Axis mundi) أو المركز الكوني وهي ملازمة بالضرورة للقسمة إلى مقدس ودنيوي. فالمقدس يمتلك كل القيمة، ولا يتوصل العالم إلى أن يكون ذا معنى وقصد إلا من خلال تجليات المقدس أو ظهوراته الكشفية. فوسط الخواء (Chaos) الممتد بلا تجانس ولا نهاية، والخالي من أي نقطة ارتكاز أو مرجعية استدلال، تكشف التجليات القدسية نقطة ثابتة مطلقة هي المركز أو المحور. ولأن الحيّز أو الفضاء الدهري الفاني لا يعطي الإنسان وجهة ومقصداً لحياته، صار على المقدس أن يظهر نفسه عبر التجلي أو الظهور الكشفي، مقيماً بذلك موقعاً مقدساً (أو مكاناً حرماً - مقدساً) تدور حوله وحواليه حياة الإنسان؛ فهذا الموقع الحرم، حيث يتجلى المقدس، يقيم «مركزاً ثابتاً»، محوراً، يؤدي بدوره إلى إزالة تجانس الحيز الدهري ونسبيته، ويصير المحور المركزي لكل توجه ومقصد مستقبلي. ويضيف إلياده أن المجتمعات التقليدية حين كانت تجد لنفسها مجال سكن جديد (أرضاً جديدة) كانت تقوم بطقوس تكريسية تهدف إلى إحياء وتفعيل التجلي المقدس الذي أقام المركز وأنشأ العالم. كما إن هندسة المباني القديمة وخصوصاً المعابد عادة ما تحاكي الصورة الأسطورية عن محور العالم. فالزيغورات البابلية صممت لكي تشابه الجبال الكونية المارة عبر الفضاءات القدسية السماوية، والصخرة في معبد سليمان في أورشليم القدس (عند اليهود) تصل إلى عمق أعماق الأمواه الأولانية المسماة تيهوم (Tehom). وبحسب منطق العود الأبدي فإن موقع كل مركز رمزي هو موقع مركز العالم أو سرته أو قلبه ومحوره.

الإله الأكبر المحتجب أو المتبطّل هو موضوعة أساسية أيضاً عند إلياده الذي استند إلى دراسات فيلهلم شميدت ومدرسته الثقافية - التاريخية التي قالت إن الكثير من المجتمعات ما قبل الزراعية تحمل

إيماناً غامضاً بوجود إله كبير في السماء (إله سماوي أكبر أو أعلى) فقال إلياده إن في ذلك دليلاً على وجود «توحيد أولاني» قديم وسابق على الديانات التوحيدية المعروفة. ويتناقض هذا الكلام بالطبع مع تلك المدارس الغربية السائدة التي ترى الدين يتطور ويتقدم خطياً من الوثنية وتعدد الآلهة إلى التوحيد. غير أن إلياده لا يتورط مثل شميدت (فيلهلم: 1868 ـ 1954) في اعتبار هذا التوحيد الأولاني بداية أو أصل كل دين. كما أنه لا ينفي أن هذا التوحيد الأولاني المفترض يختلف عن فكرة الله في المعتقدات التوحيدية المعاصرة، إذ إن الإله الأكبر الأولاني قد يتجلى في حيوان من دون أن يفقد وضعيته ورتبته باعتباره كائناً سماوياً أعلى. ويقول إلياده إن اكتشاف الزراعة جلب معه جملة من الآلهة والآلهات، مسبباً احتجاب أو عطالة وتبطل الإله الأكبر إلى حد اختفائه لاحقاً من العديد من الديانات القديمة.

من بين أعمال إلياده المشهورة دراسته عن «الشامانية وتقنيات الوجد الصوفي»، وكذلك دراسته الرائعة عن «الأساطير والأحلام والأسرار». وفي كل ما كتب حول الموضوع يدعونا إلياده إلى الاقتصاد في استخدام مصطلح شامان وشامانية بحيث لا نطلقه على مطلق ساحر أو مطبّب أو عرّاف، كما أنه يدعو في الوقت نفسه إلى عدم اقتصار الاسم على أقوام سيبيريا ووسط آسيا (حيث وُلد الاسم ومنه انتشر). أما تعريف إلياده للشامان فهو التالي: «إنه يطبب ويداوي ويعتقد الناس بقدراته على الشفاء وعلى اجتراح المعجزات مثل السحرة (وإنما على شاكلة ما يقوم به الفقير الهندي).. وهو أيضاً وأساساً معالج نفساني أبهي متخايل، وكاهن وصوفي وشاعر..».

وبهذا التعريف يرى إلياده أن مجتمعات الرعي والصيد والقطاف

هي التي عرفت الشامانية الصافية التي تمجد إلهاً سماوياً أكبر صار مع الوقت متبطِّلاً. وبحسب إلياده يؤدي الشامانيون دور مساعدة الإنسان على أن يستعيد وضع ما قبل السقوط خارج الزمن المقدس وهذا يُعبِّر عن الحنين إلى الفردوس وعن الرغبة في استعادة تلك الحالة الفردوسية من الحرية المطلقة ومن الغبطة والحبور، حال ما قبل السقوط. ومن أبرز ما يتعرض له الشامان احتفالية موته الافتراضي ثم بعثه من جديد وذلك لمناسبة مراسم تأهيله وتدرّجه. وبحسب إلياده يتم ذلك بواسطة أرواح تقطع جسد الشامان وتنزع لحمه عن عظامه (كما كانت تقول جدتي حين تحدِّث عن الجن والأرواح الشريرة)، ثم تعيد تركيب الأجزاء المقطّعة وتنفخ فيها روحه من جديد.. وفي ذلك تأكيداً على ارتفاع الشامان فوق مصاف البشر.

الترجمات العربية المعروفة

في حدود ما أطلعت عليه هناك ترجمات عدة لكتب أو لأعمال لميرتشيا إلياده (صدرت على الخصوص في سوريا)، أذكرها هنا مع التحفظ؛ إذ لربما كان هناك ترجمات أخرى لم أستطع الوصول إليها، فاقتضى التنويه والاعتذار:

تاريخ المعتقدات الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، 3 ج ([دمشق]: دار دمشق، 1986؛ 1987)؛ **المقدس والمدنّس**، ترجمة عبد الهادي عباس ([دمشق]: دار دمشق، 1988)؛ **المقدس والعادي**، ترجمة عادل العَوا ([د. م.: صحاري للنشر، 1994)، **المقدس والدنيوي**، ترجمة نهاد خياطة ([د. م.]: العربي للطباعة والنشر، 1987). كما ترجم نهاد خياطة أيضاً: **أسطورة العَود الأبدي**، **ومظاهر الأسطورة** (منشورات سوريا أيضاً)، وهي نفسها ترجمها حسيب

كاسوحة بعنوان: **أسطورة العودة الأبدية، وملامح من الأسطورة؛** إضافة إلى ترجمته **صُوَر ورموز، والتنسيب والولادات الصوفية** (وكلها نشرت في سوريا)، كما ترجم المرحوم حسن قبيسي **الحنين إلى الأصول** (بيروت). والعنوان هو من الترجمة الفرنسية للكتاب الذي بين أيدينا.

وهناك مقالات متناثرة في مجلات ودوريات عربية عدة، أبرزها ترجمة محمد يشوتي لمقالة «بنية الأساطير»[8]. كما نجد الكثير غيرها على مواقع الانترنت خصوصاً في سوريا وبلاد المغرب العربي. ويجدر التنويه هنا بالاهتمام السوري بترجمة أعمال إلياده (ولعل ذلك راجع إلى اهتمامه بحضارات سوريا وبلاد ما بين النهرين)، كما بالمناقشات المغاربية حول أعماله.

هذه الترجمة

حاولت في هذه الترجمة أن استفيد من تراث علم الأديان المقارن وتاريخ الأديان وظاهرياته كما تبلور على يد إلياده (عبر قراءة كل ما تيسّر من أعماله بالفرنسية والإنجليزية)، من دون أن أغفل ما له علاقة بتراثنا العربي - الإسلامي أكان لجهة دقة المصطلح والتعبير وانطباقه على ما هو مألوف في ثقافتنا، أم لجهة إعادة فتح الباب أمام تطوير علم الأديان المقارن الذي كان استهله المسلمون الأوائل أمثال الشهرستاني بعنوان **الملل والنحل**. واستفدت كثيراً من أعمال وكتابات زملائي في معهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية الذين كانوا السبّاقين في بناء مقاربات عربية مستقلة ونقدية. أذكر

---

(8) ميرسيا إلياد، «بنية الأساطير،» ترجمة محمد يشوتي، **مجلة العرب والفكر العالمي،** العددان 13- 14 (ربيع 1991).

الزملاء المتوفين المرحومين أنطوان عبد النور وحسن قبيسي ونبيل سليمان وهيام المولى. وأذكر الزملاء الذين أدعو لهم بطول العمر والعطاء : حسن الضيقة وشوقي الدويهي ونظير جاهل ومحمد دكروب ووضاح شرارة وأحمد بيضون. ومن خارج المعهد أذكر الأساتذة الأصدقاء وجيه كوثراني وعلي حرب والطاهر لبيب. ومن خارج دائرة الأصدقاء في لبنان لا بد من ذكر سعيد الغانمي ونهاد خياطة وحسيب كاسوحة وفراس السواح الذين كان لهم مساهمات في غاية الأهمية في هذا الحقل.

وإذا كان لا بد من كلمة شكر أساسية فهي تتوجه إلى جميع العاملين في المنظمة العربية للترجمة، فرداً فرداً، لأنهم مثل الجندي المجهول الذي لا يعرف حقه إلا من عمل معه.

تقديم

لا يتوافر بين أيدينا، للأسف، كلمة أدق من كلمة دين لكي نعبِّر بها عن تجربة أو إختبار «المقدّس» (Sacred). فهذا المصطلح يحمل في طياته تاريخاً طويلاً جداً، على محدوديته النسبية على صعيد الثقافة، ما يجعل المرء يتساءل كيف يمكن تطبيقه، بالجملة، ومن دون تمييز، على كلّ الحضارات المعروفة: من الشرق الأدنى القديم إلى اليهودية والمسيحية والإسلام، ومن الهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية، إلى الشعوب المسمّاة بدائية (Primitive). ولعله فات الأوان للبحث عن كلمة أخرى. بل ربما كان مصطلح «دين» لا يزال صالحاً شرط أن نتذكر أنه لا ينطوي بالضرورة على إيمان بالله، أو على اعتقاد بآلهة أو بأرواح، وإنما هو يحيلنا بالضبط إلى تجربة «المقدّس»، ما يجعله يرتبط بالتالي بأفكار من قبيل الكينونة والمعنى والحقيقة.

والحق أنه يصعب على المرء أن يتصوّر كيف يمكن للذهن البشري أن يعمل من دون وجود قناعة لديه بأن ثمة شيئاً في العالم هو فعلاً حقّيقي (Real). كما أنه يستحيل على المرء أن يتخيّل كيف يمكن للوعي أن يظهر بمعزل عن إضفاء «معنى» (Meaning) على دوافع الإنسان وتجاربه. فأن نَعِي العالَم على أنّه عالَم حقيقي وذو مغزى هو أمر يرتبط ارتباطاً حميماً باكتشاف المقدّس. فمن خلال

تجربة المقدّس كان على الذهن البشري أن يدرك الفرق بين ما يكشف عن نفسه بوصفه حقيقياً وقوياً وغنياً وذا معنى، وبين ما هو ليس كذلك، أي ما هو عبارة عن ذلك الدفق (Flux) الفوضوي والخطر من الأشياء، ومن ظهوراتها (Appearances) وانحلالاتها (Disappearances) العابرة والخالية من المعنى.

ناقشت جدليات المقدّس وأواليات تكوّنه (مورفولوجيته(*) (Morphology)) في كتابات سابقة، فلا حاجة بنا إذاً للعودة إلى ذلك النقاش. يكفي هنا أن أقول إن «المقدّس» هو عنصر من عناصر بنية الوعي وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي. ذلك أن عالماً ذي معنى - والإنسان لا يسعه أن يعيش في العماء أو الخواء (Chaos) - هو حصيلة سيرورة (Processus) جدلية يمكننا أن نسميها عملية تجلّي المقدّس (Manifestation). والحال أن الحياة البشرية تصير ذات معنى بأن تحاكي النماذج المنوالية (البارادیغم(**) (Paradigm)) التي

(*) المورفولوجيا (Morphology) بالأصل هي دراسة حجم وشكل الأشياء عموماً وما نسميه هنا أواليات التكوّن. [الهوامش الموجودة في الكتاب هي من وضع المؤلف، باستثناء الهوامش المشار إليها ب(*)، هي من وضع المترجم].

(**) منذ نهاية الستينيات صارت كلمة بارادیغم تشير إلى نمط أو منوال فكري في أي فرع علمي أو سياق معرفي علومي. في الأصل كانت الكلمة محصورة في قواعد اللغة وهكذا فإننا نجد معجم مريام - وبستر يعرّفها عام 1900 باعتبارها مصطلحاً على أنها المَثل أو الحكاية التي تُمثّل عن الواقع.. والأصل اليوناني للكلمة (بارادیيغما (Paradeigma)) ويعني النمط والمنوال أو المثل يشتق من كلمة بارادییکموناي أي الشرح من خلال الأمثلة. وقد أعطى فيلسوف العلوم توماس كوُن للكلمة معناها المعاصر والراهن وذلك حين استخدمها للدلالة على طائفة من الممارسات التي تُعيّن هوية فرع علمي خلال فترة محددة من الزمن. ولكن كوُن نفسه كان يفضّل استخدام مصطلحات علم مثالي وعلم سوي أو عادي والتي لها بحسب رأيه معنى فلسفياً أدق. إلا أنه في كتابه **بنية الثورات العلمية**، عرّف البارادیغم كما يلي: أنه مجموعة القوانين والتقنيات والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والمسترشدة بها، والتي بها يمارس الباحثون عملهم ويديرون نشاطاتهم. وحالما تتأسس تأخذ اسم العلم السوي أو العادي.

أوحت بها كائنات غيبية مفارقة. فمحاكاة هذه النماذج المافوق - بشرية تشكّل واحدة من السمات الأولية التي تتصف بها الحياة «الدينية»، وهي سمة بنيوية لم تتخلّق بالثقافة والأزمنة. فمنذ أقدم الوثائق والوقائع الدينية التي يمكن الوصول إليها، وحتّى زمن المسيحية والإسلام، لم ينقطع حبل محاكاة صورة الله (باللاتينية(*) (Imitatio dei)) بوصفه معياراً وخطاً موجهاً للوجود البشري. والحق أن شيئاً غير ذلك لم يكن ممكناً. فإذا عدنا إلى أقدم مستويات الثقافة نجد أن «العيش ككائن بشري» هو بحدّ ذاته **فعل ديني**. إذ إنَّ الغذاء والحياة الجنسية والعمل، لها قيمة قدسية. بتعبير آخر، لأن نكون - أو بالأحرى لأن نصير بشراً - يعني إننا كائن «ديني».

(*) محاكاة صورة الله هو مصطلح أو مفهوم ديني يقول إن الفضيلة بين البشر تتحقق بأن يكونوا على صورة الله وأن هذا ما ينبغي أن يكون غاية سعيهم وكدحهم. وهذا المفهوم له أصل في معظم الأديان. ففي اليهودية هو مشتق من قول **الكتاب المقدس** إن الإنسان خلق على صورة الله. والأمر ليس فقط مجرد سعي البشر ليكون لهم أخلاق وفضائل إلهية بل هو في تصويرهم الله على صورة إنسان، كما نجد ذلك في المقطع التالي من التوراة: «وكلّم الرب موسى قائلاً كلِّم كل جماعة بني إسرائيل وقل لهم تكونون قديسين لأني أنا الرب إلهكم قدوس»، **الكتاب المقدس**، «سفر اللاويين،» الإصحاح 19، الآيتان 1-2. وفي ما بعد صار هذا المفهوم جزءاً من أساسيات اليهودية الربينية (الحاخامية) حيث إنها تدعو اليهود إلى التحلي بصفات الرحمة والرفق والمحبة الشبيهة بصفات الله. وفي المسيحية يؤمر التلامذة بمحاكاة صورة الله في مناسبات عدة: «فكونوا انتم كاملين كما أن أباكم الذي في السماوات هو كامل»، و«فكونوا رحماء كما أن أباكم أيضاً رحيم،» **الكتاب المقدس**: «إنجيل متى،» الإصحاح 5، الآية 48، و«إنجيل لوقا،» الإصحاح 6، الآية 36 على التوالي. وفي رسالة بولس إلى أهل أفسس: «فكونوا متمثلين بالله كأولاد أحباء،» **الكتاب المقدس**، «رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس،» الإصحاح 5، الآية 1، وفي رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس: «كونوا متمثلين بي كما أنا أيضا بالمسيح،» **الكتاب المقدس**، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس،» الإصحاح 11، الآية 1. أما في الإسلام فالروايات والأحاديث كثيرة حول معنى التشبه بأخلاق الله وحول معنى الإمام ومعنى الإنسان الكامل خصوصاً عند المتصوفة والفرق الباطنية.

هكذا، واجه التفكير الفلسفي منذ بداياته الأولى عالماً من المعاني كان من الناحية التكوينية والبنيوية «دينيّاً». وهذا أمر يصحّ إطلاقه بصورة عامة، أي ليس فقط على «البدائيين» والشرقيين وما قبل السقراطيين وحسب. لقد سبقت جدلية المقدّس كل الحركات الجدلية التي اكتشفها الفكر في ما بعد، بل إنها كانت نموذجاً لها كلها. إن تجربة المقدّس، بكشفها عن الكينونة والمعنى والحقيقة، في عالم مجهول المعالم، فوضوي التركيب، وباعث على الخوف، قد شقت الطريق أمام الفكر المنظوم.

قد يكون هذا كافياً لإثارة اهتمام الفلاسفة بما يقوم به مؤرخو الدين وعلماء ظاهريات الأديان. لكن ثمة أوجهاً أخرى للتجربة الدينية لا تقل إثارةً للاهتمام عما سبق. ذلك إننا سنتفكر الظهورات الكشفية (Hierophanies)، أي تجلّيات المقدّس التي جرى التعبير عنها برموز وأساطير (Myths) وكائنات مفارقة للطبيعة... إلخ، بوصفها بنىً، وباعتبار أنّها تشكّل لغةً تنتمي إلى ما قبل التفكير التأملي (Prereflective) ما يجعلها تستوجب اجتهاداً تأويلياً (Hermeneutics) مخصوصاً. وقد مضى حتّى الآن أكثر من ربع القرن على محاولة المشتغلين بتاريخ الدين وظاهرياته بلورة مثل هذا التأويل المخصوص. وهذا عمل لا شأن له بالاشتغال على جمع الأشياء العتيقة (الأنتيكا)، على الرغم من أنه قد يستخدم بعض الوثائق التي وصلتنا من ثقافات بادت منذ زمن طويل، ومن شعوب بعيدة عنا كلّ البعد. وعندما نطبق على تاريخ الأديان تأويلاً صالحاً وسليماً، فإنه يكفّ عن أن يكون متحفاً للمتحجرات والأثريات وشنطة العجائب والغرائب البالية (Obsolete Mirabilia)، ليصبح ما كان يتوجب أن يكون عليه منذ البداية بالنسبة لِكُلّ باحث: سلسلة من الرسائل (Messages) التي تنتظر من يفكّ رموزها ويفهمها.

ثمّ إن الاهتمام الذي قد يولى لمثل هذه «الرسائل» لا يقتصر على كونه اهتماماً تاريخياً. فهي لا «تحدثنا» فقط عن ماضٍ مضى وانقضى منذ أمد طويل، بل إنّها تنمّ عن أوضاع وجودية أساسية هي مما يرتبط مباشرة بواقع الإنسان الحديث. وكما أشرت في أحد فصول هذا الكتاب فإن الوعي يغتني اغتناءً جماً بفعل الجهد التأويلي المبذول من أجل كشف سرّ (فكّ شيفرة (Deciphering)) معاني الأساطير والرموز وغيرها من البنى الدينية التقليدية. حتّى إنّ بوسعنا أن نتحدث، بمعنى من المعاني، عن تحوّل داخلي يحصل لدى الباحث، وربما ـ وهذا ما نأمله ـ لدى القارئ الشغف. فما يطلق عليه اسم فينومينولوجيا الأديان وتاريخها يمكن أن يعتبر جزءاً من ذلك العدد الضئيل من فروع المعرفة الإنسانية التي هي في الوقت نفسه تقنيات تمهيدية (Propaedeutic) وروحيّة.

وربما أثارت هذه الدراسات اهتماماً أكبر فأكبر في مجتمع يتّجه تدريجياً نحو العلمنة. فقد يساء تأويل هذه العلمنة (Secularization)، جزئياً على الأقل، إن نظرنا إليها من منظار يهودي ـ مسيحي. فقد يرى فيها أناس، على سبيل المثال، تأكيداً لعملية نزع الأسطرة التي هي بدورها تكملة متأخرة لنضال الأنبياء في سبيل تفريغ الكون والحياة الكونية من المقدّس. لكن هذا ليس كلّ الحقيقة. فنحن نجد في أشد المجتمعات علمنة (دهرية)، وبين أكثر حركات الشبيبة المعاصرة عداءً للتقاليد والأعراف (مثل حركة «الهيبيين» (Hippie)، مثلاً)، عدداً معيناً من الظاهرات التي تبدو غير دينية، وإنما يمكن لنا أن نستشفّ فيها استعادات جديدة وأصيلة للمقدّس ـ على الرغم من التسليم بعدم الاعتراف بها أنّها استعادة للمقدّس من جانب النظر اليهودي ـ المسيحي. وأنا لا أقصد هنا ذاك التديّن الذي يظهر بكثير من الجلاء عبر العديد من الحركات الاجتماعية والسياسية، كحركات

الدفاع عن الحقوق المدنية أو المظاهرات التي تحتجّ ضدّ الحرب. . . إلخ. فما هو ذو مغزى أهم نجده في البنى الدينية كما في القيم الدينية (والتي لا تزال لا واعية حتّى اللحظة) التي تطبع الفن الحديث، وفي بعض الأفلام السينمائية المهمة ذات الرواج الشعبي الواسع، وفي عدد من الظاهرات المتعلّقة بثقافة الشباب، وخصوصاً ظاهرة استعادة الأبعاد الدينية لوجود إنساني في الكون، أصيل وذي معنى (إعادة اكتشاف الطبيعة، الأعراف الجنسية المتخلصة من الكبت، التشديد على «أن يعيش المرء لدنياه وكأنه يعيش أبداً»، التخفّف من أعباء «المشاريع» الاجتماعية والطموحات. . . إلخ).

إن معظم هذه الاستعادات للمقدّس تشير إلى نمط من الديانة الكَوْنية الوثنية (Paganism)، اختفى بعد انتصار المسيحية، ولم يبق له أثر إلا بين الفلاحين الأوروبيين. إن إعادة اكتشاف قدسية الحياة والطبيعة لا يعني بالضرورة عودة إلى الوثنية (Paganism)، أو عبادة الأصنام (Idolatry). وعلى الرغم من أن تلك الديانة الكونية التي كان يدين بها فلاحو الجنوب الشرقي من أوروبا كانت لتبدو في أعين أي واحد من الطهرانيين (Puritans)، بمثابة شكل من أشكال الوثنية، إلا أنّها تبقى «طقسَ تعبّدٍ (Liturgy) كونياً من الطقوس الدينية المسيحية». وقد حصل في يهودية القرون الوسطى عملية مماثلة، فبفضل التقاليد المتجسّدة في القابالاه (Kabbalah) أساساً، جرت استعادة قداسة كونية (Cosmic Sacrality)، كان يُظَن أنّها انقرضت إلى الأبد بعد الإصلاح الربيني (Rabbinic Reform).

لا ترمي هذه الملاحظات إلى أن تكون محاجة عن الطابع المسيحي المستتر وراء بعض أحدث التعبيرات عن ثقافة الشباب. فما أقصد قوله هنا، هو أن المرء لا يسعه في فترة أزمة دينية أن يستبق الأجوبة الخلاقة التي تشكّل رداً على الأزمة ـ والتي ربما كانت

جدتها الإبداعية سبباً في عدم التعرّف إليها. إلى ذلك، إذ لا يسعنا أن نتكهّن بما ستكون عليه تعبيرات شكل جديد من أشكال تجربة المقدس كامن بالقوة في ما لم يظهر بعد. فالإنسان الكلّي (Total Man) لا يسعه البتّة أن يكون تماماً منزوع القداسة (Desacralized). ويحقّ لنا أن نشكّ في إن كان ذلك ممكناً أصلاً. إن العلمنة تحرز نجاحاً كبيراً على مستوى الحياة الواعية: فالأفكار اللاهوتية القديمة والعقائد الجامدة (Dogmas) والمعتقدات والطقوس (Rituals) والمؤسسات... إلخ. أخذت تفرغ تدريجياً من المعنى. ولكن ليس ثمّة إنسان سوي يمكن أن يُختَزل إلى مجرد نشاطه الواعي العقلاني. إذ إنَّ الإنسان الحديث لا ينفك يحلم ويقع في الحب ويسمع الموسيقى ويذهب إلى المسرح ويشاهد الأفلام السينمائية ويقرأ الكتب ـ أي أنّه، بكلمة، لا يحيا فقط في عالم تاريخي وطبيعي، بل يحيا أيضاً في عالم وجودي، خاص، وفي كون خيالي. وإذا كان ثمّة من هو مؤهّل للتعرّف إلى البنى والمعاني «الدينية» التي تحفل بها هذه العوالم الخاصة وهذه الأكوان الخيالية، فهو أولاً وأساساً، مؤرخ الأديان وعالم فينومينولوجيا الأديان.

لا فائدة في أن نكرر هنا إعلان الحجج التي عرضناها في متن هذا الكتاب. فهي تتلخص في القول إنّ الفائدة المرجوة من تحليل الأديان الغابرة والغريبة لا تقتصر على دلالتها التاريخية. فالفيلسوف واللاهوتي والناقد الأدبي يستطيعون الاستفادة كذلك من اكتشاف عوالم المعنى تلك، المنسيّة أو المحرّفة (Misrepresented) أو المهملة. ولهذا السبب فقد حاولت أن أعرض وأناقش وثائق مأخوذة من ديانات هي أقل إلفة عندنا. فلقد تحقّقت في الفترة الأخيرة إنجازات مهمة على طريق فهم الديانات التوحيدية الثلاث، فضلاً عن البوذية، لا بل حتّى الفلسفات الدينية في الهند. والقارئ المهتمّ بهذه

المواضيع لن يجد صعوبة في الحصول على عدد من المؤلّفات المعروفة.

إن المقالات التي جمعتها في هذا الكتاب لم تكتب في الأصل لإطلاع «صاحب الاختصاص»، بل لتصل إلى الإنسان العادي (بالفرنسية في الأصل: Honnête homme) وإلى القارئ الفَطِن. والحال إنّني لم أتردّد في إيراد أمثلة معروفة لمؤرخ الأديان أو الأنثروبولوجي أو المستشرق، أو مما يمكنهم الحصول عليه، لكنها ربما كانت غير معروفة للقارئ غير المختص. وإنّني أرجو أن يكون المذهب الذي يمكن تعريفه باسم «الإنسانية الجديدة» ثمرة التقاء الإنسان الغربي الحديث بعوالم المعاني والدلالات المجهولة لديه، أو الأقل إلفة من عوالمه. إن هذه المقالات، شأنها شأن كتاباتي السابقة، ترمي إلى التشديد على الوظيفة الثقافية التي يمكن لتاريخ الأديان أن يقوم بها في مجتمع «منزوع القداسة». كما أنها ترمي أيضاً إلى التوسّع في عملية التأويل المنظومية للمقدّس ولتجلّياته التاريخية.

إن معظم الأبحاث الواردة في هذا الكتاب سبق أن نُشِرت في العديد من المطبوعات، إلا أنّني أجريت عليها بعض التصحيحات والتعديلات توسيعاً وتكملة. وأنا هنا أسعد لشكر ثلاثة من تلامذتي السابقين: السيد هاري بارتن الذي ترجم من المخطوط الفرنسي المسودات الأولى للفصل الثالث، والسيد الفرد هيلتبايتل الذي صحح ونقّح ما له علاقة بالأسلوب في الفصول الخامس، السابع، والثامن، والسيد نورمان جيراردو الذي قام بوضع ثبت الأعلام والمصطلحات(*).

ميرتشيا إلياده

(*) قمنا بوضع ثبت جديد للأعلام والمصطلحات على ما جرت به عادة المنظمة العربية للترجمة

1
مذهب إنساني جديد[1]

يصعب على المرء أن يتابع ويلاحق التقدّم الحاصل في قطاعات تاريخ الأديان كلها[2]، وهي صعوبة تزداد يوماً بعد يوم على الرغم من عدد المصنّفات والدوريات وثبت المراجع التي تتوفّر في أيامنا هذه للعلماء والباحثين. لذا يصعب على المرء أكثر فأكثر أن يصبح مؤرخاً للأديان. فالمؤرخ يجد نفسه، وللأسف، وقد تحول إلى متخصص بدين واحد، بل بفترة من تاريخ هذا الدين، أو بوجه خاص من أوجهه.

دفع بنا هذا الوضع إلى إيجاد دورية جديدة. لكننا لا نرمي من

---

(1) هذا الفصل هو مراجعة وتوسعة لمقال سابق عنوانه «تاريخ الأديان ومذهب إنساني جديد»، كان قد صدر في **تاريخ الأديان**، انظر: Mircea Eliade, «History of Religions and a New Humanism,» *History of Religions*, vol. 1, no. 1 (Summer 1961), pp. 1-8

(2) نظراً لصعوبة ترجمة (religionswissenschaft) الألمانيّة، اضطررنا إلى استخدام مصطلح تاريخ الأديان (History of Religions) بمعناه الأشمل بما في ذلك ليس التاريخ بحدّ ذاته فقط، وإنما أيضاً الدراسة المقارنة للأديان، ومورفولوجيا الأديان، وفينومينولوجيا الأديان.

وراء هذه الدورية إلى مجرّد إضافة مجلّة أخرى إلى سلسلة المجلات الموجودة، نضعها في متناول الاختصاصيين (ناهيك عن أن غياب دورية مثل هذه في الولايات المتحدة من شأنه أن يكون كافياً لوحده لتبرير هذا المشروع)، بل إننا نرمي بشكل أخصّ إلى توفير وسيلة هي دليل إرشادي للتوجّه في ميدان لا يني يتعاظم ويتسع، وإلى الحثّ على تبادل وجهات النظر بين الاختصاصيين الذين لا يتوفر لواحدهم، باعتبارها قاعدة عامة، إمكانات متابعة وملاحقة التقدّم الحاصل في فروع المعرفة الأخرى. وإننا لنرجو أن يصبح هذا الاتجاه وهذا التبادل في وجهات النظر أمرين ممكنين، بفضل ما تنشره دوريتنا من ملخّصات لأحدث الإنجازات على طريق التقدّم في فهم بعض المشكلات الأساسية في تاريخ الأديان، وبفضل النقاشات المنهجية والمحاولات الرامية إلى تحسين تأويلاتنا للمعطيات الدينية.

ويحتل الاجتهاد التأويلي مكاناً بارزاً في أبحاثنا بسبب كونه، لا مندوحة، أقلّ الأوجه تطوراً في فرعنا. فالاختصاصيون إذ يهتمون، أو بالأحرى إذ يستغرقون في معظم الأحيان استغراقاً كاملاً في جمع المعطيات والوقائع الدينية، ونشرها، وتحليلها - وهي مهام يعتبرونها، عن حقّ، مهاماً ملحّة ولا غنى عنها - فأنّهم يهملون أحياناً دراسة معنى هذه المعطيات. والحال، أن المعطيات المذكورة إنّما هي تعبير عن تجارب دينية مختلفة. وهي تُمثّل، في التحليل الأخير، مواقف وأوضاعاً اضطلع بها البشر عبر التاريخ. وسواء شاء مؤرخ الأديان أم أبى، فإنه لا يكون قد أنهى عمله عندما يعيد بناء تاريخ شكل من الأشكال الدينية، أو حين يستخلص ظروفه الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. إذ أنَّ عليه بالإضافة إلى ذلك أن يفهم معنى هذا الشكل الديني، أنَّ عليه أن يعيّن ويشرح تلك المواقف والأوضاع التي أدّت إلى - أو سمحت - بظهور أو بغلبة هذا الشكل

الديني أو ذاك، في فترة معينة من فترات التاريخ.

فقط بمقدار ما ينجز هذه المهمّة يكون علم الأديان قد قام بوظيفته الثقافية الحقيقية، خصوصاً أن يجعل معنى الوثائق والوقائع الدينية ميسوراً لفهم الإنسان الحديث وإدراكه. ذلك أنه مهما يكن من أمر الدراسة المقارنة للأديان في الماضي، فإنها مدعوّة للاضطلاع بدور هو بغاية الأهمية في المستقبل المباشر. وكما سبق لي أن أشرت مراراً وتكراراً، فإن الفترة التاريخية التي نمرّ بها الآن تدفعنا إلى خوض غمار مواجهات لم يكن يسعنا حتّى مجرد تصوّرها قبل خمسين عاماً. ومن ناحية أخرى، فقد باشرت شعوب آسيا مؤخراً عودتها إلى مسرح التاريخ، كما إنَّ الشعوب المسمّاة «بدائية» قد شرعت تتهيأ للظهور في أفق تاريخ أكبر (Greater History) (بمعنى أنها تسعى لأن تصبح ذواتاً فاعلة في التاريخ بدلاً من أنْ تكون موضوعاته المنفعل، وهو الدور الذي كانت تقوم به حتّى الآن). ولكن إذا كانت شعوب الغرب لم تعد وحدها «صانعة» التاريخ، فإن قيمها الروحية والثقافية لم يعد لها أن تتمتّع بتلك المكانة المميّزة التي كانت تنفرد بها منذ بضعة أجيال، هذا إذا شئنا أن نضرب صفحاً عن سلطانها غير الخاضع للنقاش. فهذه القيم أصبحت الآن موضع تحليل ومقارنة وإطلاق أحكام من قبل أنثروبولوجيين غير غربيين. كما إنَّ الغربيين من ناحيتهم أخذوا ينصرفون أكثر فأكثر إلى دراسة وتفكّر وفهم المسائل الروحية في آسيا والعالم الغابر. ويتوجب أن تستكمل هذه الاكتشافات والصلات عبر الحوار. والحوار الحق يقوم على التعامل مع القيم المركزية المرعية في كلّ ثقافة من الثقافات المشاركة فيه. والحال أن فهم هذه القيم حقّ فهمها يستوجب الإطلاع على مصادرها الدينية. وكما نعلم فأن الثقافات غير الأوروبية، سواء أكانت شرقية أم بدائية ما زالت تغتذي من تربة دينية خصبة.

لهذا السبب نعتقد بأن تاريخ الأديان مدعوّ للقيام بدور مهم في الحياة الثقافية المعاصرة، لا لأن فهم الأديان الغريبة والغابرة من شأنه أن يوفّر مساعدة قيّمة للحوار مع ممثلي هذه الأديان وحسب، بل أيضاً، وبشكل خاص، لأن السعي الحثيث لفهم الأوضاع الوجودية التي تعبّر عنها الوثائق التي يدرسها مؤرخ الأديان تمكنّه من الوصول إلى معرفة أعمق بالإنسان. ذلك أن إنسانية جديدة، على الصعيد العالمي، إنّما تنمو على قاعدة مثل هذه المعرفة. بل إن بوسعنا أن نتساءل حتّى عمّا إذا كان بوسع تاريخ الأديان أن يقدّم مساهمة ذات أهمية أساسية في تكوين هذه الإنسانية الجديدة. إذ إنَّ دراسة الأديان دراسة تاريخية ومقارنة تشتمل من جهة أولى، على الصيّغ الثقافية المعروفة كلها إلى يومنا هذا، سواء منها الثقافات الإثنولوجية، أم تلك التي قامت بدور كبير في التاريخ. أما من جهة أخرى، فإن مؤرخ الأديان إذ يدرس التعبيرات الدينية التي تعبّر عنها ثقافة من الثقافات فهو إنّما يتطرّق إليها من الداخل، وليس من خلال سياقاتها الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية فقط. خلاصة القول إنّ مؤرخ الأديان مدعوّ لتسليط الضوء على عدد كبير من الأوضاع التي لا عهد للإنسان الغربي بها. وعبر هذا الفهم بالذات لمثل تلك الأوضاع غير المألوفة و«الغريبة»، يمكن لنا أن نتجاوز تلك النزعة الثقافية المحلية (Cultural Provincialism) [أو الإقليمية الثقافية الضيقة (المترجم)].

ليس المقصود إذاً أن نعمد إلى مجرّد توسيع أفق دراساتنا، أو أن نزيد «معرفتنا بالإنسان» زيادة كميّة سكونية. فالأمر الشيّق والمجدي على الصعيد الثقافي يكمن في الالتقاء والتلاقي مع «الآخرين» ـ مع كائنات بشرية تنتمي إلى أنماط شتى من المجتمعات الغابرة والغريبة. والتجربة الشخصية لهذا التأويل الفريد هي الأمر

الخلاق(*). وليس من المستبعد أن تؤدي هذه الاكتشافات وهذه اللقاءات التي يتيحها تقدّم حقل تاريخ الأديان إلى تفاعلات وآثار شبيهة بتلك التي أدت إليها بعض الاكتشافات الشهيرة في ماضي الثقافة الغربية. وأنا أفكّر هنا، مثلاً، باكتشاف الفنون الغريبة والبدائية الذي كان له أن يحيي الجماليات الغربية وينعشها. كما إنّني أفكّر أيضاً، بشكل خاص، باكتشافات مدرسة التحليل النفسي التي فتحت آفاقاً جديدة أمام فهمنا للإنسان. ففي كلتا هاتين الحالين حصل التقاء مع الغريب (Foreign)، مع المجهول (Unknown)، مع الذي لا يمكن اختزاله إلى صنف المقولات المألوفة ـ أي وبكلمة مختصرة: مع «الآخر بتمامه وكماله»[3]. غير أن هذه الصلة بـ «الآخر» لا تخلو من مخاطراتها. والممانعة التي أبديت في بادئ الأمر تجاه الحركات الفنية الحديثة وتجاه علم نفس الأعماق هي مثال ساطع. إذ إنَّ الاعتراف بوجود «الآخرين» يؤدي إلى إضفاء طابع «النسبية» على العالم الثقافي الرسمي، أو حتّى إلى تدميره، إن جاز القول. فالعالم الجمالي (الأستطيقي (Aesthetic)) الغربي لم يكن له أن يظل كما كان بعد تقبّل وتمثّل الإبداعات الفنية التي جاءت بها التكعيبية والسوريالية. كما إنَّ «العالم» الذي كان يعيش فيه الإنسان قبل مقولات التحليل النفسي أصبح نسياً منسياً بعد اكتشافات سيغموند فرويد. لكن ضروب «التدمير» هذه فتحت آفاقاً جديدة أمام عبقرية الغرب الإبداعية.

(*) أنظر أدناه، ص 146 ـ 147 من هذا الكتاب.

(3) وصف رودولف أوتو «المقدّس» بأنه: «الشيء المغاير» (بالألمانيّة في الأصل). وعلى الرغم من أن اللقاءات بـ «الآخر بتمامه وكماله» التي تولّدت من علم نفس الأعماق والاختبارات الفنية الحديثة قد حصلت على صعيد غير ديني، فإن من الممكن اعتبارها تجارب شبه دينية.

كلّ هذا لا يمكن إلا أن يوحي لنا بالإمكانات غير المحدودة التي تنفتح أمام مؤرخي الأديان من خلال «اللقاءات» التي تتاح لهم في أثناء سعيهم لفهم أوضاع بشرية مختلفة عن تلك التي يألفون. ويصعب على المرء أن يعتقد أن خبرات «غريبة» كغربة خبرة الصياد في العصر الباليوليتي أو خبرة الراهب البوذي، لن يكون لها أثر ولو بسيط في الحياة الثقافية الحديثة. فمن البديهي أن مثل هذه «اللقاءات» لن تصبح ثقافية خلاقة إلا بعد أن يكون مؤرخ الأديان قد تخطّى مرحلة التبحّر المحض (Erudition). أي بتعبير آخر، إذ يعمد بعد جمعه الوثائق ووصفه وتصنيفه لها، إلى بذل الجهد في فهمها «على قاعدة مرجعيّتها الخاصة بها». وهذا لا يعني الحطّ من قيمة التبحّر. ولكن يجب أن يكون واضحاً لدينا، بعد كلّ حساب، أن التبحّر بحدّ ذاته لا يسعه أن ينجز كلّ مهمّة مؤرخ الأديان، مثلما أن المعرفة باللغة الإيطالية الدارجة في القرن الثالث عشر وبثقافة فلورنسا في ذلك العصر، ودراسة اللاهوت والفلسفة في القرون الوسطى، إلى جانب معرفة معيّنة بحياة دانتي، لا تكفي كلها للكشف عن القيمة الفنيّة لـ **الكوميديا الإلهية** (*Divina Commedia*). إن المرء يكاد يتردد في ذكر مثل هذه الحقائق البديهية. لكنه ينبغي له ألا يملّ من تكرار القول إن مؤرخ الأديان لا يكون قد أنجز عمله حين يفلح في إعادة تركيب التطور الزمني لديانة من الديانات، أو في استخلاص سياقاتها الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. فالظاهرة الدينية، شأنها شأن كلّ ظاهرة بشرية، شديدة التعقيد. لذا يتوجب من أجل إدراك كلّ قيمها ومعانيها أن تعالج من زوايا عدة.

ومن المؤسف ألا يكون مؤرخو الأديان قد استفادوا على نحو أفضل من خبرة زملائهم مؤرخي الأدب أو النقاد الأدبيين. فالإنجازات التي تحقّقت في هذين المضمارين كان من شأنها أن

تجنّبهم الوقوع في حالات مؤسفة من سوء الفهم. فمن المسلّم به اليوم أن هناك تواصلاً وتآزراً بين عمل مؤرخ الأدب وعالم اجتماع الأدب، بين عمل الناقد وعالم الجماليات. ولإعطاء مثل واحد فقط نذكر أنّه إذا كان من الصحيح القول إن المرء يصعب عليه فهم كتابات بلزاك ما لم تكن لديه معرفة بأحوال المجتمع الفرنسي في القرن التاسع عشر، وما لم يكن لديه علم بتاريخ العصر (بالمعنى الواسع للتاريخ: أي التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والديني)، فالذي لا يقلّ صحة أيضاً هو أنه لا يسعنا اختزال **الكوميديا البشرية** (*Comédie humaine*) إلى مجرد كونها عبارة عن وثيقة تاريخية. فهي من نتاج فرد استثنائي. ولهذا السبب بالذات يجب أن تتوافر لنا معرفة بحياة بلزاك وبنفسيته. لكن حلّ مسألة هذا «العمل» (بالفرنسية في الأصل: Oeuvre) الضخم يستوجب أيضاً دراسته بحدّ ذاته، تماماً كمثل مغالبة الفنان للمادة الأولية التي يشتغل عليها، وكمثل تجاوز الفكر الخلاق لمعطيات التجربة المباشرة. وبعد أن ينهي مؤرخ الأدب مهمّته فإنه يتبقى عليه أن يقوم بعمل كامل من أعمال التأويل: وهنا يكمن دور الناقد الأدبي فيه. فالناقد هو الذي يعالج النتاج الأدبي بوصفه عالماً قائماً بذاته، له قوانينه وبناه الخاصة به. إلى ذلك، وفي حالة الشعراء على الأقل، فإن نتاج الناقد نفسه لا يفي حتّى الموضوع حقّه. إذ إنَّ من شأن دارسي الأسلوب والذوّاقة الجماليين أن يكتشفوا قيم العوالم الشعرية وأن يفسّروها. ولكن هل يسعنا أن نقول إن العمل الأدبي الواحد قد أصبح في نهاية المطاف «مفسّراً» عندما يقول ذوّاقة الجمال كلمته الأخيرة فيه؟ لا أظن ذلك طالما أنَّ أعمال الكتّاب الكبار تنطوي دائماً على رسالة خفيّة، وهي رسالة لا يمكن إدراك مراميها إلا على صعيد الفلسفة.

أرجو أن يعذرني القارئ على هذه الملاحظات البسيطة التي أبديتها

حول تأويل الأعمال الأدبية. فهي لا شكّ ناقصة[4]. لكنني أعتقد أنها تكفي لكي أبيّن أن الذين يدرسون الأعمال الأدبية يعون كلّ الوعي مبلغ تعقيدها، وأنهم لا يعمدون، إلا في القليل من الاستثناءات، إلى «تفسيرها» بردّها إلى هذا الأصل أو ذاك: مثل صدمة الولادة، أو هذا العارض الغددي، أو ذاك الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي... إلخ. وأنا لم أخصّ بالذكر جزافاً ذلك الوضع الفريد الذي يتّصف به الإبداع الفني، إذ إنَّ العالم الجمالي يمكن أن يقارن من زاوية معينة، بعالم الدين. فنحن في كلا الحالين، تجاه «تجارب فردية» (تجربة جمالية ـ ذوقية لدى الشاعر وقارئه من جهة، وتجربة دينية من جهة أخرى) وتجاه «وقائع لا شخصية» (كأن نكون حيال عمل فني في

(4) من الضروري أن يأخذ المرء بالاعتبار، مثلاً، تحوّلات العمل الأدبي ومضاعفاته في الوعي الجماعي، لا بل حتّى في «اللاوعي» الجماعي. فتداول العمل الأدبي واستيعابه وتقويمه تمثل كلها مشكلات لا يستطيع فرع معرفي واحد أن يحلّها بمفرده. وحده عالم الاجتماع، وإنما معه أيضاً المؤرخ الأخلاقي والنفساني، هما اللذان يستطيعان مساعدتنا على فهم النجاح الذي أحرزه **فرتر** (*Werther*) [هي رواية مسرحية بعنوان **آلام الفتى فرتر**، كتبها غوته (1892) (المترجم)]، والفشل الذي مني به **ضريبة الجسد** (*The Way of All Flesh*) [هي رواية (1903)، سيرة ذاتية لصامويل بتلر هاجم فيها النفاق البريطاني في العهد الفيكتوري. كتبت خلال الأعوام 1873 و1884 وحكت عن أربعة أجيال من عائلة وعن انحدار القيم والرؤية البروتستنتية الكالفينية القاسية. لم ينشر بتلر الرواية خلال حياته، وهي اشتهرت لاحقاً واحتلت المرتبة 17 بين أهم 100 رواية في القرن العشرين. (المترجم)]، وكيف أن عملاً صعباً مثل **أوليس** (*Ulysses*) [هناك قصيدة للورد تينيسون بعنوان «أوّليس» (1833)، كما إنَّ هناك رواية جايمس جويس: **أوّليس** (1922)، ورواية اليستير ماك لين (1955)، ولعل إلياده يقصد الملحمة الإغريقية نفسها التي تحولت إلى أعمال شعبية مشهورة (المترجم)]، تحوّل إلى أدب شعبي خلال ما يقلّ عن العشرين عاماً، في حين أن **خرف الشيخوخة** (*Senilita*) وضمير زينو (*Coscienza di Zeno*) [خرف الشيخوخة (1898) **وضمير زينو أو اعترافات زينو** (1923) هي روايات للكاتب المعروف باسم إيطالو سفيفو (اسمه الحقيقي هارون ايتوري شميتز (1861 ـ 1928). وكان رجل أعمال يهودياً تحول إلى الكاثوليكية) وهي روايات تعكس تأثير سيغموند فرويد ومدرسة التحليل النفسي في زمانها (المترجم)] ما زالا حتّى الآن عملين مغمورين... إلخ.

متحف، أو حيال قصيدة أو سيمفونية، أو أن نكون حيال صورة إلهية أو طقس أو أسطورة. . . إلخ). ويمكننا بالطبع أن نستمر في النقاش إلى ما لا نهاية حول المعنى الذي نميل إلى إسباغه على هذه الوقائع الفنية والدينية. لكن أمراً واحداً على الأقل يبدو بديهياً. وهو أن الأعمال الفنية، شأنها شأن «المعطيات الدينية»، تتمتع بسنخ وجود خاص بها: أنها توجد على مستوى حقل مرجعيتها الخاص بها، في عالمها المخصوص. ولا يعني كون هذا العالم هو غير العالم الطبيعي الذي تندرج التجربة المباشرة ضمنه، إنّه غير واقعي. وقد نوقشت هذه المسألة بما في الكفاية، إلى حدّ أن تسمح لنا اجتناب العودة إلى نقاشها هنا. غير إنّني أكتفي بإيراد ملاحظة واحدة: العمل الفني لا يكشف عن معناه إلا بمقدار اعتباره عملاً إبداعياً قائماً بذاته، أي بمقدار ما نسلّم بنمط كينونته ـ وهو «نمط كينونة الإبداع الفني» ـ من دون أن نردّه أو نختزله إلى واحد من أبعاده التي يتكوّن منها (كأن نردّ القصيدة مثلاً إلى ما تتكوّن منه من أصوات، أو أن نختزلها إلى مفرداتها أو بنيتها اللغوية. . . إلخ)، أو إلى أحد أوجه استعماله اللاحقة (مثل وجه استعمال القصيدة باعتبارها حاملاً لرسالة سياسية، أو كونها وثيقة اجتماعية أو إثنوغرافية. . . إلخ).

كذلك يبدو لي أن المعطى الديني يكشف عن أعمق معانيه عندما يؤخذ على صعيد حقل مرجعيته الخاص به، لا عندما يختزل إلى أحد أوجهه الثانوية، أو إلى أحد سياقاته. وأنا أكتفي هنا بإيراد المثل التالي: قلّما نجد ظاهرات دينية أشدّ ارتباطاً مباشراً واتصالاً وثيقاً بالظروف الاجتماعية السياسية من الحركات «المسيحانية» والألفيّة الحديثة التي نجدها لدى الشعوب المستعمرة سابقاً (نحلة عبادة الحمولة[*] Cargo)

(*) نحلة عبادة الحمولة هي من صنف النحل الدينية التي ظهرت في المجتمعات القبلية عشية الغزو الاستعماري خصوصاً في غينيا الجديدة وميلانيزيا. وهي تقوم على اعتقاد بأن حمولة الباخرة التي أقلت الرجل الأبيض وبضائعه وأشياءه، وإن كلّ الاشياء الغربية =

(Cult . . . إلخ). غير أن تعيين وتحليل الظروف التي هيأت ومكنّت لهذه الحركات المسيحانية لا يشكلان إلا جزءاً من مهمّة مؤرخ الأديان. إذ إنَّ هذه الحركات هي أيضاً من إبداع الفكر البشري، بمعنى أنها صارت إلى ما هي عليه ـ «حركات دينية» لا مجرّد تحرّكات احتجاج أو تمرّد ـ بواسطة فعل خلاق من أفعال العقل، ما يمكّننا من القول باختصار إن دراستنا لظاهرة دينية مثل ظاهرة المسيحانية البدائية يجب أن تكون مماثلة لدراستنا لـ**الكوميديا الإلهية**، أي بأن نستخدم الأدوات والوسائل كلها التي يتيحها التبحّر والمعرفة (لا أن نعتمد ـ بالعودة إلى كلامنا عن دانتي ـ على مفرداتها أو تراكيب جملها، أو على مجرّد التصوّرات اللاهوتية والسياسية التي نجدها فيها). ذلك أنه إذا كان مؤرخ الأديان منذوراً للتسريع في ظهور مذهب جديد في الإنسانية، فإن عليه أن يستخلص من هذه الحركات الدينية البدائية كلها القيمة الأصيلة فيها، أي قيمتها بما هي «إبداع روحي». أمّا ردّها إلى سياقها الاجتماعي ـ السياسي، فهو في نهاية التحليل عبارة عن تسليم بأنها لم «ترتفع» بعد إلى ذلك المستوى «النبيل» الذي يجعلها قابلة للمعالجة بوصفها من إبداعات الفكر البشرى على نحو ما هي عليه **الكوميديا الإلهية**، أو فيوريتي القديس فرنسيس[5]. ولهذا السبب يستطيع المرء أن يتوقّع في المستقبل القريب

= المصنوعة إنّما خلقتها أرواح وخصت بها الشعوب الأصليّة المحلية، وإن الغربيين استولوا عليها من غير وجه حقّ، فاقتضى القيام بشعائر وطقوس لتطهير هذه الاشياء من رجس الأبيض، وأنّه سينتج من ذلك رضا الأرواح التي ستغمر أبناء النحلة بالأشياء والبضائع من حمولة البواخر. وفي بعض القبائل تقوم بعض النحل بتقديس وعبادة الأمريكيين البيض الذين جاءوا بهذه الحمولة.

(5) بل إن بوسعنا أن نتساءل إن كانت مختلف المحاولات «الاختزالية» لا تنمّ، في العمق، عن عقدة التفوّق التي تتحكم بعلماء الغرب. فهؤلاء لا يشكّون أبداً في أن العلم وحده - وهو إبداع غربي بحت - هو الذي سيصمد في وجه نزع الأوهام عن الروحانية وعن الثقافة. [أزهار القديس فرنسيس الصغيرة (فيوريتي) (Fioretti) هي باقة =

اتجاه أنتلجنسيا الشعوب المستعمرة سابقاً إلى أن تعتبر الكثيرين من المختصّين بالعلوم الاجتماعية باعتبارهم منافحين متسترين عن الثقافة الغربية. والحق أنه ما دام هؤلاء العلماء مصرّين كلّ هذا الإصرار على القول بالأصول والسمات الاجتماعية السياسية للحركات المسيحانية «البدائية»، فإنه يظل من الممكن الاشتباه بأنّهم مصابون بعقدة التفوّق الغربي، أي باقتناعهم الراسخ بأن الحركات الدينية التي من هذا النوع لا يسعها أن ترتفع إلى ذلك المستوى من «التحرر من قيد الظروف الاجتماعية السياسية» الذي ارتفع إليه جواشيم دو فلور(*)، مثلاً، أو القديس فرنسيس. هذا لا يعني، بالطبع، أن من الممكن فهم الظاهرة الدينية خارج «تاريخها»، أي خارج سياقها الثقافي والاجتماعي - الاقتصادي. فلا وجود لحقيقة دينية «خالصة»، خارج التاريخ. إذ لا توجد أي حقيقة بشرية إلا وهي في الوقت نفسه حقيقة تاريخية. وإنما يجري التعبير عن التجربة الدينية كما يجري نقلها إلى الآخرين ضمن سياق تاريخي مخصوص. لكن التسليم بتاريخية التجارب الدينية لا

أزهار (فلوريليجيوم (Florilegium) وهي كلمة لاتينية مشتقة من اليونانية أنطولوجيا (Anthology) بمعنى المقتطفات الرائعة كالأزهار). وتقسم إلى 53 فصلاً صغيراً عن حياة القديس فرنسيس الأسيزي (1181 - 1226) وهو من أشهر القديسين الكاثوليك اللاتين. وقد عرف بأنه شفيع الحيوانات وخصوصاً الطيور، والبيئة عموماً. مؤسس الرهبنة المعروفة باسمه: الفرنسيسكان). يعود تاريخ هذه الباقة من الزهور إلى القرن الرابع عشر ولا يعرف مؤلّفها الإيطالي التوسكاني على الأغلب. اشتهرت كأفضل سيرة ترجمة لحياة القديس فرنسيس، وقد استوحى منها روبرت روسيلليني فيلمه عن القديس فرنسيس (1950)، والذي كتب حبكته بالاشتراك مع فيديريكو فيلليني (المترجم)].

(*) جواشيم الفلوري (أو الفيوري = نسبة إلى بلدة فلورا - فيورا الإيطالية) (1135-1202). من أشهر الرهبان النساك الزاهدين العابدين المتصوفين. سبّب تحوله الروحي أزمة وجدانية صوفية عنيفة مرّ بها في أثناء حجه إلى الديار المقدسة (القدس). تأثر به الكثيرون في الغرب منهم دانتي وريتشارد قلب الأسد والكثير من مؤسسي الرهبنات لاحقاً. أتباعه يسمون اليوم الجواشيميون.

يستتبع كونها قابلة للاختزال إلى أشكال من السلوك غير دينية. فالتأكيد على أن المعطى الديني هو دائماً معطى تاريخي لا يعني أنه قابل للاختزال إلى تاريخ اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي. ويجب أن نضع دائماً نصب أعيننا ذلك المبدأ الذي يُعتبر من المبادئ الأساسية للعلم الحديث، وهو أن «الصعيد» (Scale) هو الذي يخلق «الظاهرة» (Phenomenon). وقد سبق لي أن أشرت[6] إلى أن هنري بوانكاريه كان يتساءل ـ ولم يكن تساؤله ليخلو من سخرية ـ عمّاً إذا كان عالم الطبيعة الذي لا يدرس الفيل إلا بالمجهر يعتقد أنه يعرف هذا الحيوان معرفة كافية. فالمجهر يكشف لنا بنية الخلايا وإوالتها، وهما بنية وإوالة مشتركتان لدى كل الكائنات العضوية المتعدّدة الخلايا. ولا شكّ في أن الفيل كائن عضوي متعدّد الخلايا، ولكن هل هو يقتصر على كونه كذلك وحسب؟ إذا وضعنا أنفسنا على الصعيد المجهري، قد نتردد في الإجابة. أمّا إذا وضعنا أنفسنا على صعيد الرؤية البشرية التي تمتاز على الأقل بأنها تقدّم إلينا الفيل بوصفه ظاهرة حيوانية، فلا يعود ثمّة مجال للشك في الجواب.

ليس في نيّتي أن أقدم هنا منهجية (Methodology) خاصة بعلم الأديان. فالمشكلة أعقد من أن تعالج في بضع صفحات[7]. لكنني

---

(6) Mircea Eliade: *Traité d'histoire des religions*, préf. de Georges Dumézil, bibliothèque scientifique (Paris: [Payot], 1949), p. 11, et *Patterns in Comparative Religion*, Translated by Rosemary Sheed (London; New York: [Sheed and Ward, 1958]).

(7) يجد القارئ بعض الإيحاءات الأولية في عدد من كتبي السابقة. بشكل خاص في:
Mircea Eliade: *Patterns in Comparative Religion*, pp. 1-33; *Images et symboles; essais sur le symbolisme magico-religieux*, les essais, 60 ([Paris: Gallimard, 1952]), pp. 33-52 et 211 - 235; *Images and Symbols; Studies in Religious Symbolism*, Translated by Philip Mairet (New York: Sheed and Ward, [1961]), pp. 27-41 and 16-78; *Mythes, reêves et mystères*, les essais, 84 ([Paris: Gallimard, [1957]), pp. 7-15 =

أعتقد أنه لا بأس من التذكير بأن الإنسان الديني يمثل الإنسان الكلّي (Total Man). وبالتالي فإنه يجب على علم الأديان أن يصبح فرعاً معرفياً (discipline) كليّاً، بمعنى أن عليه أن يستعمل النتائج كلها، وأن يمفصل (Articulate) هذه النتائج ويؤلّف بينها. إذ لا يكفي أن يدرك المرء معنى ظاهرة دينية في ثقافة معيّنة، وأن يعمد من ثمّ إلى فكّ رموز «رسالتها» (Message) (إذ إنَّ كلّ ظاهرة دينية تشكل «شيفرة» (Cipher))، بل يتوجب أيضاً دراسة «تاريخها»، أي تفصيل مسارات تغيّراتها وتبدّلاتها، وصولاً في نهاية الأمر إلى استخلاص مساهمتها في الثقافة بأسرها.

في السنوات القليلة الأخيرة، شعر عدد من العلماء بالحاجة إلى تخطّي قدَر الاختيار بين «الفينومينولوجيا الدينية» أو «تاريخ الأديان»[8]، وإلى التوصل إلى منظور يتّسع لتطبيق هاتين العمليتين الفكريتين معاً. ويبدو أن جهود العلماء تتجه حالياً نحو تصوّر جامع لعلم الأديان. ولا شكّ في أن كلاً من المقاربتين المذكورتين تعبّر إلى حدّ ما عن مزاج فلسفي بعينه، وأن من السذاجة الافتراض بأن

---

et 133-164; *Myths, Dreams, and Mysteries; the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Translated by Philip Mairet, Library of Religion and Culture (New York: [Harper, 1961]), pp. 13-20 and 99-122, and «Methodological: Remarks on the Study of Religious Symbolism,» in: Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds., *The History of Religions; Essays in Methodology*, with a pref. by Jerald C. Brauer ([Chicago: University of Chicago Press, 1959]), pp. 86-107. =

(8) نستعمل هنا هذه العبارات بمعناها الأوسع: «الفينومينولوجيا» تشمل أذاً العلماء الذين يتابعون دراسة البنى والمعاني، أمّا «التاريخ» فيشمل العلماء الذين يسعون إلى فهم الظاهرات الدينية ضمن سياقها التاريخي. والواقع أن التباعد بين هاتين المقاربتين شديد الظهور. فضلاً عن أن هناك اختلافات - تكون بارزه في بعض الأحيان - بين أعضاء كلّ من الفريقين اللذين أسميناهما لدواعي التبسيط، فريق «الفينومينولوجيا» وفريق «التاريخ».

التوتر القائم بين الذين يحاولون فهم كنه (Essence) الظاهرات الدينية وبناها (Structures)، وأولئك الذين يحصرون اهتمامهم بدراسة تاريخها، سوف يزول نهائياً في يوم من الأيام. لكن مثل هذا التوتر هو دليل إبداع، بفضله ينجو علم الأديان من الجمود العقائدي والخمول، إن قدّر له ذلك.

والنتائج التي أسفرت عن هاتين العمليتين الفكريتين تصلح كذلك لإنتاج معرفة أكثر صدقية بالإنسان الديني (باللاتينية: homo religiosus)، فإذا كان «الفينومينولوجيون» يهتمون بمعاني المعطيات الدينية، فان «المؤرخين» يسعون من ناحيتهم، إلى إظهار كيف أن هذه المعاني اختبرت وعيشت في مختلف الثقافات، وفي مختلف الفترات التاريخية، وكيف تبدّلت واغتنت أو ذَوَت على مرّ التاريخ. غير إننا إذا كنا نحرص على عدم الوقوع مجدداً في اختزالية عتيقة، علينا دائماً أن ننظر إلى تاريخ المعاني الدينية هذا بوصفه جزءاً من تاريخ الفكر البشري[9].

وليس ثمة في فروع المعرفة الإنسانية (سواء منها علم النفس، أم علم الأنثروبولوجيا، أم علم الاجتماع... إلخ) ما يضارع تاريخ

---

(9) توصل مؤرخ الأديان الكبير رافاييل بتّازوني في أحد كتبه الأخيرة إلى نتائج مماثلة: «الفينومينولوجيا والتاريخ يكملان بعضهما بعضاً. فالفينومينولوجيا لا يسعها أن تستغني عن الإثنولوجيا وعن فقه اللغة وغيرهما من فروع المعرفة التاريخية. كما إنَّ الفينومينولوجيا تقدّم، بالمقابل، للفروع التاريخية ذلك الوعي بالديني الذي لا تستطيع هذه الفروع تحصيله. من هذه الزاوية تصبح الفينومينولوجيا الدينية عبارة عن الفهم الديني للتاريخ. إنّها تاريخ في بعده الديني. فالفينومينولوجيا الدينية والتاريخ الديني ليسا علمين اثنين، بل وجهان متكاملان لعلم الأديان الجامع، وهذا ما يجعل لعلم الأديان، بما هو علم، طابعاً محدّداً بوضوح يسبغه عليه موضوعه الخاص والفريد». انظر: Raffaele Pettazzoni, «The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development,» in: Eliade and Kitagawa, eds., Ibid., p. 66.

الأديان قدرة على شقّ الطريق أمام نوع من الأنثروبولوجيا الفلسفية. ذلك أن المقدّس هو بعد كوني (Universal) شامل، وأن بدايات الثقافة، كما سنرى لاحقاً (ص 155)، تضرب جذورها في تجارب ومعتقدات دينية. ثمّ إن بعض الإبداعات الثقافية، كالمؤسسات الاجتماعية والتكنولوجيا والأفكار الأخلاقية والفنون... إلخ، تظل بعد علمنتها الجذرية، مستعصية على الفهم السليم ما لم نعرف أرومتها (Matrix) الدينية الأصلية، على الرغم من أنها تنتقد ضمنياً هذه الأرومة أو تحوّرها أو ترفضها لتصبح ما هي عليه حالياً من قيم ثقافية دهرية. وهكذا فإن مؤرخ الأديان هو بوضع من يستطيع إدراك استمرارية ما سمّي بالوضع الوجودي المخصوص للإنسان من حيث «كونه في العالم» (Being in the World)، إذ إنَّ تجربة المقدس ما هي إلا قرينة له. والحق أن وعي المرء لنمط كينونته الخاص (Mode of Being) واضطلاعه بتبعات «حضوره» (Presence) في العالم يشكّلان معاً تجربة «دينية».

خلاصة الأمر أن مؤرخ الأديان يضطر بفعل جهده التأويلي إلى أن «يعيش من جديد» طائفة من الأوضاع الوجودية، وإلى أن يكشف الحجاب عن عدد كبير من الأنطولوجيات (Ontology) ما قبل انتظامها في نسق (System) معين. فهو لا يستطيع، مثلاً، أن يقول إنّه فهم الديانات الأسترالية ما لم يكن قد فهم «نمط كينونة الأستراليين في العالم». وكما سنرى في ما بعد، فإنه حتّى في تلك المرحلة من الثقافة، نقع على مقولة التعدّد في أنماط الكينونة، فضلاً عن وقوعنا على وعي بأن الطابع المخصوص الذي يتّصف به الشرط البشري (Human Condition) ما هو إلا حصيلة «تاريخ مقدّس» أولاني (Primordial) (أنظر أدناه، ص 173 ـ 174).

والحال أنّه لا يمكن إدراك هذه الأمور بنجاح ما لم يتبيّن

للباحث أن لِكُلّ دين «مركزاً» (Center)، أي أن له تصوراً مركزياً يبعث الحياة في أطراف ذلك المجموع (Corpus) من أساطير وطقوس ومعتقدات. وهذا الأمر ظاهر البداهة في ديانات كاليهودية والمسيحية والإسلام، على الرغم من أن التحوّلات التي دخلت على هذه الديانات مع مرور الزمن تعمل في بعض الحالات على حجب «الصيغة الأصلية». فالدور المركزي الذي يقوم به على سبيل المثال عيسى (يسوع) بوصفه مسيحاً يظل شفافاً، مهما بلغت بعض التعابير اللاهوتية والكهنوتية المعاصرة من التعقيد والصنعة، قياساً على «المسيحية الأولى». ولكن «مركز» دين من الأديان لا يكون دائماً بمثل هذه البداهة. حتّى إنَّ بعض الباحثين لا ينتبهون أحياناً إلى أن هناك مركزاً أصلاً. بل يحاولون بالأحرى أن يركّبوا القيم الدينية المرعيّة في نمط معيّن من المجتمعات بما يجعلها تتناسب مع نظرية رائجة. لذا نجد على امتداد ما يناهز ثلاثة أرباع القرن أن الديانات البدائية قد فهمت على أنّها شهادات ناطقة بصحة واحدة من النظريات السائدة في ذلك العصر: الإحيائية، عبادة الآباء الأولين، المانا (Mana)، الطوطمية ... إلخ. فأستراليا، مثلاً، اعتبرت أنّها بلاد الطوطمية بلا منازع، بل إن هذه الطوطمية طوّبت أقدم أشكال الحياة الدينية نظراً للافتراض بأن الأستراليين هم أقدم الشعوب.

والحال أنّه مهما كانت نظرة المرء لمختلف الآراء والمعتقدات الدينية التي تندرج كلها تحت اسم «الطوطمية»، فإن هناك أمراً ثابتاً اليوم هو أن الطوطمية لا تشكل مركز الحياة الدينية الأسترالية.

وعلى العكس، فإن التعبيرات الطوطمية، شأنها شأن آراء ومعتقدات دينية أخرى، لا تتجلّى بِكُلّ معانيها، ولا تندرج ضمن إطار نمط مرسوم (Pattern) إلا عندما نبحث عن مركز الحياة الدينية في المكان الذي ما انفك الأستراليون يعربون عن وجوده فيه، أي

في ذلك المفهوم المتعلّق بـ «زمن الحلم»، وهو العصر الخرافي الأولاني الذي تكوّن العالم إبانه، كما صار الإنسان في أثنائه على ما هو عليه اليوم .. لقد ناقشت هذه المسألة مطوّلاً في مكان آخر، ولا أرى فائدة في العودة إلى نقاشها هنا[10].

هذا مثل واحد من بين أمثلة عديدة أخرى، ولعله ليس أكثرها تمثيلاً على المقصد؛ إذ إنَّ الديانات الأسترالية لا تواجه الدارسين بتعقيد الأشكال وتنوّعها، مثلما هي الحال بالنسبة لديانات الهند أو مصر أو اليونان. لكن من السهل أن نفهم أن إهمال مؤرخي الأديان شؤون البحث عن المركز الحقيقي لهذا الشكل الديني أو ذاك هو ما قد يفسر ربما تقصيرهم عن المساهمة الحقّة في الأنثروبولوجيا الفلسفية. وكما سنرى لاحقاً (الفصل الرابع)، فإن هذا التقصير يعكس أزمة أعمق وأعقد. ولكن ينبغي ألا ننسى بالمقابل وجود علامات وأمارات (signs) تدلّ على أن هذه الأزمة بدأت تجد سبيلها إلى الحلّ. ونحن سوف نتفحّص بعض أوجه هذه الأزمة، ونرى إلى ما نجم عن ذلك من تجديد في فرعنا المعرفي، وذلك في الفصول الثلاثة التالية من هذا الكتاب.

---

(10) Mircea Eliade, «Australian Religion: An Introduction,» *History of Religions*, vol. 6, no. 2 (November 1966), pp. 108-134 and 208-237.

2

استعادة لتاريخ الأديان: 1912 وما بعدها[1]

كان عام 1912 عاماً له مغزى في تاريخ دراسة الدين دراسة علمية. ففي ذلك العام نشر أميل دوركهايم كتابه **الأشكال الأولية للحياة الدينية** (*Formes élémentaires de la vie religieuse*)، كما أنهى فلهلم شميدت المجلد الأول من مؤلّفه الضخم **أصل فكرة الإله** (*Ursprung der Gottesidee*)، الذي لم يكتمل إلا بعد ذلك بأربعين عاماً، إذ إن المجلدين الأخيرين (الحادي عشر والثاني عشر)، نُشِرا في عامي 1954 و1955، أي بعد وفاة المؤلّف. وعام 1912 كذلك أصدر رافاييل بتّازوني دراسته المونوغرافية القيّمة **الديانة البدائية في**

---

(1) عام 1962 دعاني ناشرو **مجلة الكتاب المقدس** والدين (*Journal of Bible and Religion*) إلى كتابة مسح لتاريخ الأديان خلال الخمسين سنة المنصرمة، في مقال لا يتجاوز السبعة آلاف كلمة. وبما أن مساهمات أخرى في العدد نفسه من المجلة تولت نقاش التقدّم الحاصل في الدراسات المتعلّقة بالعهدين القديم والجديد، فإنّني لم أدخل هذين الحقلين في دراستي. وإبان إعدادي لهذا الكتاب قمت بمراجعة النصّ واستكماله من دون الإخلال بمخططه الأصلي على الرغم من أنّ بعض الاتجاهات في الدراسات الكتابية ترتبط مباشرة بالاكتشافات التي حققها مؤرخو الأديان العاملون في حقول أخرى. عنوان المقال في الأصـــل: Mircea Eliade, «The History of Religions in Retrospect: 1912-1962,» *Journal of Bible and Religion*, vol. 31, no. 2 (April 1963), pp. 98-107.

سردينيا (*La Religione primitiva in Sardegna*). كما نشر كارل يونغ كتابه **التحوّلات في رموز الباه (الليبيدو)** (*Wandlungen und Symbole der Libido*). في حين كان سيغموند فرويد يصحّح مسوّدات **الطوطم والمحرّم** (*Totem und Tabu*) التي صدرت كتاباً في العام التالي.

مثّلت هذه الكتب أربع مقاربات مختلفة في دراسة الدين، لم تكن أيّ منها جديدة كلّ الجدّة: مقاربة اجتماعية، وأخرى إثنولوجية، وثالثة نفسانية، ورابعة تاريخية. أما المقاربة الجديدة الوحيدة، وهي المقاربة الفينومينولوجية للأديان، فلم تجر المحاولة لإخراجها إلا بعد مضي عشر سنوات على هذا التاريخ. غير أن فرويد ويونغ ودوركهايم وشميدت كانوا يطبقون منهجيات جديدة بالفعل، وكانوا يدّعون الوصول بذلك إلى نتائج أثبت وأبقى من تلك التي وصل إليها أسلافهم. والجدير بالذكر أن أيّاً من هؤلاء المؤلّفين، باستثناء بتّازوني، لم يكن يشتغل على تاريخ الأديان. على الرغم من ذلك فقد كان لنظرياتهم أن تؤدي دوراً كبيراً في الحياة الثقافية التي سادت خلال العقود التالية. ومع إننا لا نجد إلا قلّة ضئيلة من مؤرخي الأديان ممّن يعتمدون على أعمال فرويد ويونغ ودوركهايم وشميدت وحسب، فإن هؤلاء المفكرين ـ وبخاصة منهم الأخيران ـ قد ساهموا مساهمة كبرى في روح العصر (Zeitgeist) الذي عرفته الأجيال الماضية، وما زالت اجتهاداتهم حول الدين تلقى بعض التقدير حتّى اليوم لدى الذين ليسوا من أهل الاختصاص.

كان هؤلاء المؤلّفون جميعهم يستجيبون في صياغة فرضياتهم، سلباً أو إيجاباً، لتأثير أسلافهم المباشرين أو لتأثير معاصريهم. في حدود 1910 ـ 1912 كانت المدارس الألمانية المتمحورة حول (قيمة واعتبار) الأساطير الفلكية وحول (شمولية) الحضارة البابلية قد

وصلت إلى مرحلة انحطاطها. فمن أصل إنتاج لا بأس بوفرته[2]، كان ثمة كتابان فقط لا يزالان يحتفظان بشيء من القيمة لدى الأجيال اللاحقة من الدارسين المتبحرين هما كتاب ب. إهرنرايخ **الميثولوجيا الألمانية وأصولها الاثنولوجية** (*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*) (1910)، وكتاب أ. جيريمياس **المرجع في الثقافة العقلية للشرق القديم** (*Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*) (1913، وصدرت الطبعة الثانية عام 1929). وأهم ما ظهر في ألمانيا بين 1900 و1912 من مساهمات في تاريخ الأديان، ارتبط، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بنظرية أ. ب. تايلور الإحيائية[3]. ولكن، وخلافاً لما كانت عليه الحال خلال السنوات الثلاثين التي خلت، لم تعد هذه النظرية مقبولة عموماً. في عام 1900، كان ر. ر. ماريت قد نشر مقالته «الديانة ما قبل الإحيائية» (Preanimistic Religion)، وهي مقالة كان لها أن تذيع وتشتهر، وفيها يحاول صاحبها أن يقيم البرهان على أن أول مرحلة من مراحل الدين لم تكن عبارة عن اعتقاد معمّم بالأرواح بقدر ما كانت شعوراً بخوف غامض ودهشة مبهمة يغذيهما مواجهة الإنسان لقدرة مفارقة

(2) أكثر من مئة كتاب ومقال نشرت خلال خمسة عشر عاماً. حول هذه المدارس، انظر: Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, Translated from the Original German by H. J. Rose (New York: [n. pb.], 1931), pp. 91-102.

(3) مثال ذلك: Albrecht Dieterich, *Mutter erde; ein versuch über volksreligion, von Albrecht Dieterich* (Leipzig: [n. pb.], 1905); Leopold von Schroeder, *Mysterium und mimus im Rigveda* (Leipzig: [H. Haessel], 1908); Wilhelm Bousset, *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte* (Halle: [n. pb.], 1903), and Wilhelm Max Wundt, *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, 2 vols. in 5 pts (Leipzig: [Verlag von Wilhelm Engelmann], 1900-1909), vol. 2: *Mythos und Religion*.

(المانا)[4]. وكان عدد كبير من العلماء قد وافقوا على هذه النظرية وساهموا في تطويرها، بحيثُ إنَّ المانا (أو الأوراندا، أو الواكان، أو ما شابه ذلك . . . إلخ) كادت تصبح ضرباً من الرَوْسَم (الكليشيه (Cliché)). وعلى الرغم من الانتقادات التي صاغها الإثنولوجيون الأكفاء[5]، فإن الاعتقاد الذي ساد، في العديد من الأوساط، هو أن المانا تمثل المرحلة الأوّلية للدين.

فرضية أخرى حول وجود مرحلة سابقة على الإحيائية صار لها شعبية كبيرة هي تلك التي طرحها ج. ج. فرايزر في كتابه الشهير **الغصن الذهبي** (*The Golden Bough*) (صدرت الطبعة الثانية عام 1900). انطلق الأنثروبولوجي العلّامة من افتراض أسبقية وجود السحر على الدين في تاريخ الجنس البشري. وكان فرايزر، في الكتاب نفسه، قد تبنّى ما قاله مانهارت عن الأرواح التي تسكن القمح، وطوّر مورفولوجيا غنيّة من آلهة الزرع التي تموت ثمّ تحيا. وعلى الرغم من كلّ السيئات التي يشكو منها كتاب **الغصن الذهبي**، وعلى رأسها أن فرايزر لم يقم شأناً للفوارق الثقافية[6]، أي للتاريخ، فإن

(4) نشرت في: Robert Ranulph Marett: «Preanimistic Religion,» *Folklore*, vol. 11 (1900), pp. 162-182, and «Preanimistic Religion,» in: Robert Ranulph Marett, *The Threshold of Religion* (London: [Methuen and co., 1909]), pp. 1-32.

(5) انظر: Paul Radin, «Religion of the North American Indians,» *Journal of American Folklore*, vol. 27, no. 106 (Octoober- December 1914), pp. 335-373, esp. pp. 344ff.; Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, pp. 160-165, and Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Translated by Rosemary Sheed (London; New York: [Sheed and Ward], 1958), pp. 19 ff. and 362-365.

(6) للإطلاع على نقد لنظريات فرايزر، انظر: Schmidt, Ibid., pp. 123-124; Eliade, Ibid., pp. 362-365, and Robert Heinrich Lowie: *Primitive Religion* (New York: [Boni and Liveright], 1924), pp. 137-147, and *The History of Ethnological Theory* = (New York: Holt, Rinehart and Winston, [1938]), pp. 101-104.

هذا الكتاب ما لبث أن صار مرجعاً كلاسيكياً، وكان له أثر بالغ في عدد كبير من حقول العلم والمعرفة. كتاب آخر لا يقل أهمية عن **الغصن الذهبي** هو كتابه **الطوطمية والزواج الخارجي** (*Totemism and Exogamy*) (صدر في 4 مجلدات عام 1910)[7] ، الذي يصعب علينا لولاه أن نتصوّر فرويد يكتب **الطوطم والمحرّم**.

تبنّى دوركهايم وفرويد ويونغ الفرضيات ما قبل الإحيائية (التي تتعلق بالمانا وبأسبقية السحر)، وعملوا على بلورتها وصياغتها من جديد، من خلال التشديد على أهمية الطوطمية التي شكلت بالنسبة لدوركهايم وفرويد التجلّيات البدئية للحياة الدينية. أمّا الشخص الوحيد الذي رفض النظريات كلها المعتمدة على العموم في عصره - أكانت إحيائية تايلور أم النظرية ما قبل الإحيائية، أم الطوطمية، أم آلهة الزرع - فهو فلهلم شميدت الذي أنكر أن تكون هذه الأشكال الدينية في أصل الدين، أو أن تكون أشدّ التجارب الدينية بدائية.

= لخص تيودور غاستر مؤخراً أهم النقاط التي انتقدت اجتهادات فرايزر أو اخضعتها للتعديل، وذلك في تقديمه لكتاب **الغصن الذهبي الجديد**، انظر: James George Frazer, *The New Golden Bough: A New Abridgement of the Classic Work*, Edited, and with Notes and Foreword by Dr. Theodor H. Gaster (New York: Criterion Books, [1959]), pp. xvi - xx.

وانظر أيضاً النقاش الذى جرى بين أدموند ليش وجارفي بعنوان: Edmund Leach [et al.], «Frazer and Malinowski: A CA Discussion [and Comments and Reply],» *Current Anthropology*, vol. 7, no. 5 (December 1966), pp. 560-575.

(7) نشر فرايزر مساهمته الأولى في: James George Frazer, *Totemism* (Edinburgh: [A. and C. Black], 1887).

ثمّ أعقبه بمقالين مهمين: James George Frazer: «The Origin of Totemism,» *Fortnightly Review* (April - May 1899), and «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines,» *Fortnightly Review*, no. 78 (July - September 1905).

وسوف نرى في ما يلي أن شميدت كان يعتقد أن أقدم شكل من أشكال الحياة الدينية إنّما كان الاعتقاد بإله أكبر. وكان الرجل يعتقد أيضاً أن بوسعه إثبات صحة أطروحته من الناحية التاريخية، وذلك بمساعدة فرع معرفي جديد هو الإثنولوجيا التاريخية.

المقاربات الاجتماعية

كان الدين في رأي دوركهايم عبارة عن إسقاط للتجربة الاجتماعية. إذ لاحظ في دراسته للأستراليين أن الطوطم يمثل العشيرة والمقدّس في الآن نفسه. فاستنتج من ذلك أن القدسية (أو «الله») والزمرة الاجتماعية ليسا إلا أمراً واحداً بعينه. وهذا التفسير الدوركهايمي لطبيعة الدين وأصله كان موضع انتقاد شديد من جانب بعض الإثنولوجيين البارزين. هكذا أشار غولدنويزر إلى أن القبائل الأكثر بساطة لم يكن لديها لا عشائر ولا طواطم. فمن أين تستمدّ الشعوب غير الطوطمية ديانتها أذاً؟ أضف إلى ذلك، أن دوركهايم أعلن أنه كشف عن أصل المشاعر الدينية في تلك الحميّة الجماعية التي كانت أجواء أداء الطقوس الأسترالية نموذجها المفضل. لكن غولدنويزر لاحظ أنّه إذا كان صحيحاً أن التجمّع بحدّ ذاته هو الذي يولّد المشاعر الدينية، فلماذا إذاً لا تتحول رقصات هنود أمريكا الشمالية اليومية إلى مناسبات دينية؟[8] أمّا فلهلم شميدت فانتقد من ناحيته اقتصار معلومات دوركهايم على أستراليي وسط البلاد،

(8) Alexander A. Goldenweiser: «Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion,» *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 14, no. 5 (March 1917), pp. 113-124; *History, Psychology, and Culture* (New York: [Alfred A. Knopf], 1933), p. 373, and *Early Civilization: An Introduction to Anthropology* (New York: [A. Knopf], 1922), p. 360 ff.

وبشكل خاص على عشائر الأرونتا، متجاهلاً بذلك أستراليي الجنوب الشرقي، وهم أشدّ إغراقاً في القدم ولا يعرفون الطوطمية[9]. أمّا الاعتراضات التي أثارها روبرت لووي، فلا تقل هي الأخرى أهمية عما ذكرنا[10].

برغم هذه الانتقادات ظلّ كتاب **الأشكال الأوّلية للحياة الدينية** يحظى ببعض المكانة في فرنسا. والسبب في ذلك يعود بشكل خاص إلى أن دوركهايم كان مؤسس المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع وناشر مجلة **الحولية الاجتماعية** (*L'Année sociologique*). وعلى الرغم من أن دوركهايم ماهى بين الدين والمجتمع، فإن كتابه هذا لم يكن يمثّل بالمعنى الفعلي مساهمة في علم اجتماع الدين. غير أن بعض تلامذة دوركهايم البارزين نشروا في ما بعد كتباً مهمّة في هذا المجال. تجدر الإشارة بشكل خاص إلى اجتهادات مارسيل غرانيه[11]، حول ديانة الصين القديمة، وإلى دراسات ل. غرنيه حول المؤسسات الدينية الإغريقية[12].

أما لوسيان ليفي - بروييل فكان له موقف خاص داخل إطار

---

(9) Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, pp. 115 ff.

(10) Lowie: *Primitive Religion*, pp. 153 ff., and *The History of Ethnological Theory*, pp. 197 ff.

(11) Marcel Granet: *La Religion des Chinois*, science et civilisation; 4 (Paris: [Gauthier-Villars et cie], 1922); *Danses et légendes de la Chine ancienne*, travaux de l'année sociologique, 2 vols. (Paris: [F. Alcan], 1926); *La Civilisation chinoise* (Paris: [La Renaissance du livre], 1929), and *La Pensée chinoise*, l'évolution de l'humanité, synthèse collective; [1. section. XXV bis] (Paris: [La Renaissance du livre], 1934).

(12) Louis Gernet et André Boulanger, *Le Génie grec dans la religion* (Paris: [La Renaissance du livre], 1932).

المدرسة السوسيولوجية الفرنسية[13]. فهذا الفيلسوف لجهة استعداداته ودراسته، صار مشهوراً بمقولته عن «العقلية البدائية». إذ زعم أن «البدائي» ينخرط بضرب من «المشاركة الصوفية» (بالفرنسية في الأصل «Participation mystique») مع العالم المحيط به ما يجعله عاجزاً عن التفكير السليم. وكان ليفي - بروبل يعتقد أن فهم هذا النمط من العقلية ما قبل المنطقية من شأنه أن يساعد الباحث المعاصر على إدراك معنى الرموز والأساطير ووظيفتها، وصولاً إلى فهم الديانات البدائية والغابرة. وقد لاقت فرضية وجود عقلية ما قبل منطقية نجاحاً كبيراً. وعلى الرغم من أنها لم تنل موافقة الإثنولوجيين[14] أبداً، إلا أنّها كانت موضع نقاشات حامية من جانب

---

(13) تقدّم ليفي - بروبل بفرضيته حول وجود «الغقلية البدائية» في: Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: [F. Alcan], 1910), et *La Mentalité primitive* (Paris: [F. Alcan], 1922).

غير أن بعض كتاباته اللاحقه لا تقلّ أهمية في نظر مؤرخ الأديان عن الكتابين المذكورين. انظر بشكل خاص: Lucien Lévy-Bruhl: *L'Ame primitive*, travaux de l'année sociologique, 2ème ed. (Paris: [F. Alcan], 1927); *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, travaux de l'année sociologique (Paris: F. Alcan, 1931), et *La Mythologie primitive; le monde mythique des Australiens et des Papous*, avec 4 planches hors-texte, travaux de l'année sociologique, 2ème ed. (Paris: [F Alcan], 1935).

(14) Wilhelm Schmidt, in: *Anthropos*, vol. 7 (1912), pp. 268-269; Olivier Leroy, *La Raison primitive, essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (Paris: Librairie P. Geuthner, 1927), p. 47 ff. Raoul Allier, *Le Non-civilisé et nous; différence irréductible ou identité foncière?*, bibliothèque scientifique (Paris: [Payot], 1927); Goldenweiser, *Early Civilization: An Introduction to Anthropology*, pp. 380-389; Lowie, *The History of Ethnological Theory*, pp. 216-221; Edward Evan Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Sir D. Owen Evans Lectures; 1962 (Oxford: [Clarendon Press], 1965), pp. 78-99, and R. Thurnwald, in: *Deutsche Literatur-zeitung* (1928), pp. 486-494.

علماء النفس والفلاسفة. وظن يونغ أنه وجد في المشاركة الصوفية واحداً من البراهين على وجود لاوعي جماعي. غير أن ليفي - برويل، كان عالماً مستقيماً غاية الاستقامة. فهو أعاد النظر في أواخر سني حياته في فرضيته، ثمّ تخلّى عنها. ومات من دون أن يجد متسعاً من الوقت لعرض تصوراته الجديدة حول هذه المسألة، وقد نشرت دفاتره (Carnets) (بالفرنسية في الأصل) بعد وفاته، على يدّ م. لينهارت عام 1948. وعلى الرغم من أن كتابات ليفي - برويل الأولى كانت تقوم على فرضية مغلوطة، إلا أنّها كانت ذات قيمة واعتبار، فهي ساهمت في إثارة الاهتمام بالإبداعات الروحية للمجتمعات الغابرة.

كان تأثير مارسيل موس، وهو أحد أهمّ علماء عصره وأكثرهم تواضعاً، أقلّ جلاء إنّما أشدّ عمقاً وانتشاراً. فمقالاته عن الأضحية والسحر والهبة، بما هي شكل بسيط من أشكال التبادل، تعدّ من الكلاسيكيات التي يتكرر ذكرها[15]. ومن المؤسف أنه لم ينجز كتابه **المفصَّل الكبير** (*Opus Magnum*) وهو عبارة عن مصنّف في الإثنولوجيا باعتبارها علم الواقعة الاجتماعية الكلّية، إلا أن دروسه والمثل الذي ضربه في حياته أثّرا في عدد كبير من مؤرخي الأديان الفرنسيين، نذكر منهم جورج دوميزيل وموريس لينهارت. ويمثل كتاب هذا الأخير: **دو كومو** (*Do Komo*) واحدة من أكثر المساهمات حيوية وأشدّها حثّاً على فهم الأسطورة والطقس عند البدائيين[16].

(15) جمع معظم هذه الدراسات في كتاب نشر بعد موت موس، بعنوان **السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا**، مع مقدمة قيّمة لكلود ليفي ستروس، في: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: Presses universitaries de France, 1950).

(16) Maurice Leenhardt, *Do kamo; la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, la montagne sainte-Geneviève; 6 ([Paris: Gallimard, 1947]).

ولا يسعنا كذلك أن ننسى كتابات المستفرقين الفرنسيين (Africanists)، وبخاصة كتابات مارسيل غريول وتلامذته[17]. ففي كتاب شيّق بعنوان **إله الماء** (*Dieu d'eau*) (1948) عرض غريول للتقاليد الأسطورية الباطنية عند قوم الدوغون. وكان لهذا الكتاب نتائج مهمة من حيث إعادة تقييم «الديانات البدائية»، إذ إنّه كشف عن مؤهلات مدهشة لدى الدوغون في مجال التأمل الذهني المنظم، وليس عن حرتقات صبيانية على نحو ما كان يفترض «بالعقلية ما قبل المنطقية» أن تكون. كما كشف أيضاً عن نواقص معلوماتنا بشأن الفكر الديني الحقيقي لدى البدائيين. والحق أن الدوغون لم يفصحوا عن عقيدتهم الباطنية لغريول إلا بعد أن أقام الرجل مرات متتالية بين ظهرانيهم، وفقط بعد ذاك بفضل ظروف مناسبة. فيحقّ للمرء إذاً، بناء على ما سبق، أن يرتاب في أن معظم الكتابات التي تعالج «الديانات البدائية» تعرض وتفسّر ما يكاد يقتصر حصراً على مظاهرها الخارجية، وعلى ما هو أقلّ ما فيها شأناً.

وقدّم علماء إثنولوجيا وعلماء اجتماع فرنسيون آخرون مساهمات مهمة من أجل فهم الحياة الدينية في المجتمعات الأميّة. نذكر منها دراسات الفرد مترو حول ديانات أمريكا الجنوبية وهاييتي، والدراسات المونوغرافية التي وضعها جورج بالانديه حول علم الاجتماع الأفريقي، وبخاصة أعمال كلود ليفي ستروس حول

---

(17) انظر من بين أشياء أخرى: Marcel Griaule, *Dieu d'eau; entretiens avec Ogotemmêli* (Paris: [Editions du Chêne, 1948]); Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*, préf. de Marcel Griaule, bibliothèque de sociologie contemporaine (Paris: [Presses universitaires de France], 1951), et E. Michael Mendelson, «Some Present Trends of Social Anthropology in France,» *British Journal of Sociology*, vol. 9, no. 3 (September 1958), pp. 251-270.

الطوطمية وبنية الأسطورة وعمليات «الفكر البرّي» (Savage Mind)بشكل عام، وهي أعمال تحظى بشعبية واسعة ومتزايدة. والحق أن ليفي ستروس ينفرد في كونه قد استقطب اهتمام الجمهور المثقف «بالبدائيين»، وهو الاهتمام الذي كان ليفي - برويل قد أثاره قبل خمسين عاماً[18].

وبموازاة تأثير دوركهايم، جاء وقع سوسيولوجيا الدين، بالمعنى الحرفي، كما مثّلها ماكس فيبر وأرنست ترولتش - إنّما هي اقتصرت بداية على ألمانيا قبل أن تبلغ أمريكا، شمالها وجنوبها، كما إيطاليا، بُعَيْد الحرب العالمية الثانية. ولم تدخل سوسيولوجيا الدين بمعناها الفعلي فرنسا إلا في مرحلة متأخرة. إلا أن هذا الفرع الجديد ما فتئ يشهد منذ نهاية الحرب العالمية الثانية نموّاً سريعاً. يكفي أن نشير هنا إلى غابرييل لوبرا، وإلى فريق الباحثين الشبّان الذين نشروا **أرشيفات سوسيولوجيا الأديان**[19] (*Archives de sociologie des religions*). وفي

---

(18) Alfred Métraux: *Le Vaudou haitien*, 6ème ed. (Paris: [Gallimard, 1958]), and *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, édition posthume établie par Simone Dreyfus, bibliothèque des sciences humaines ([Paris: Gallimard], 1967), and Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire; dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, bibliothèque de sociologie contemporaine (Paris: [Presses universitaires de France], 1955); Claude Lévi-Strauss: *Le Totémisme aujourd'hui*, mythes et religions; 42 (Paris: [Presses universitaires de France], 1962); *La Pensée sauvage* ([Paris: Plon, 1962]), et *Le Cru et le Cuit*, His Mythologiques; 1 ([Paris: Plon, 1964]).

(19) Gabriel Le Bras: *Etudes de sociologie religieuse*, bibliothèque de sociologie contemporaine (Paris: [Presses universitaires de France], [1955-1956]), et «Sociologie des religions: Tendances actuelles de la recherche,» *Current Sociology*, vol. 5, no. 1, (1956), and *Archives de sciences sociales des religions* (Paris): no. 1 (janvier- juin 1956) et no. 13 (janvier- juin 1962).

الولايات المتحدة قدّم تالكوت بارسونز[20] وج. ملتون ينجر[21] وجواشيم واش مساهمات قيّمة. فنشر واش **مدخل إلى سوسيولوجيا الدين** (*Einfuhrung in die Religionssoziologie*) عام 1931، ثمّ ألحقه بعد ثلاثة عشر عاماً بكتابه **سوسيولوجيا الدين**[22]. ويكتسي الموقف المنهجي الذي تبنّاه واش أهمية خاصة بالنسبة لموضوعنا. فقد كان الرجل مؤرخاً للأديان بالدرجة الأولى أو، بشكل أدقّ، اختصاصياً بعلم الأديان (بالألمانيّة: (Religionswissenschaft)) لا تشكل سوسيولوجيا الدين، في نظره، إلا واحداً من فروعه الأربعة (إلى جانب تاريخ الأديان وفينومينولوجيا الدين وعلم نفس الدين).

لقد انصرف واش طيلة حياته إلى حلّ مشكلة التأويل، ولا يزال

---

(20) Talcott Parsons, «The Theoretical Development of the Sociology of Religion: A Chapter in the History of Modern Social Science,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 5, no. 2 (April 1944), pp. 176-190, and Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied* (Glencoe, Ill.: [Free Press], 1949).

(21) John Milton Yinger: *Religion, Society, and the Individual; an Introduction to the Sociology of Religion* (New York: [Macmillan, 1957]) and «Present Status of the Sociology of Religion,» *Journal of Religion*, vol. 31, no. 3 (July 1951), pp. 194 - 210.

(22) Joseph M. Kitagawa, «Joachim Wach et la Sociologie de la Religion,» pp. 25-40, et Henri Desroche, «Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach,» pp. 41-63, *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 1, no. 1 (janvier-juin 1956); Joseph M. Kitagawa, «Introduction: The Life and Thought of Joachim Wach,» in: Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, Edited with an Introd. by Joseph M. Kitagawa, Lectures on the History of Religions, New Series; no. 4. Columbia Paperback (New York: [Columbia University Press], 1958), pp. xiii-xlvii, and *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 1, no. 1 (janvier-juin 1956), pp. 64-69.

حيث يتضمن الأخير بيبلوغرافيا لجواشيم واش.

كتابه **في التأويل** (*Das Verstehen*)، في ثلاثة مجلدات (1926 ـ 1933)، يعتبر الكتاب العياري (ستاندارد) في هذا الموضوع. كان واش يشعر بضرورة النظر بمنتهى الاهتمام إلى التكييف الاجتماعي للحياة الدينية فضلاً عن السياقات الاجتماعية لمختلف التعبيرات الدينية. غير أنه كان يرفض التصّور المتطرف الذي كان يرى الحياة الدينية مثل ظاهرة برانية تطفو على سطح البنية الاجتماعية. لقد حرص واش على تحويل اهتمام المشتغلين بسوسيولوجيا الدين نحو علم الأديان، إلا أنّه لم ينجح بذلك نجاحاً كبيراً. إذ إنَّ معظم هؤلاء الاختصاصيين، لا سيّما من كان منهم في العالم الناطق بالإنجليزية، كانوا يميلون إلى الاعتقاد بأن الوسائل التي يعتمدونها كافية لتوضيح البنى الدينية والأحداث الدينية. وباستطاعتنا إلى حدّ ما أن نفهم هذا الموقف. إذ إنَّ كلّ فرع من فروع المعرفة يسعى إلى تغطية ما أمكنه من المجالات. إلى ذلك، فإن النموّ الكبير الذي عرفته العلوم الاجتماعية خلال السنوات الخمسين الأخيرة من شأنه أن يحضّ الباحث في سوسيولوجيا الدين على اتخاذ الموقف المستقل، إذ يبدو بمعنى من المعاني أن سوسيولوجيا الدين أكثر «علمية» وأكبر فائدة من فروع «علم الأديان» الأخرى، هذا في نطاق الحضارة الغربية على الأقلّ.

ومهما يكن من أمر، فإن سوسيولوجيا الدين قدّمت لعلم الأديان العام، وما زالت تقدّم، إسهامات مهمة. فقاعدة المعلومات والمعطيات السوسيولوجية تساعد العالِم على فهم السياق الحيّ الذي تندرج وثائقه ضمنه، وتقيه شرّ الانزلاق وراء تأويل الدين تأويلات مجرّدة. والحق أنه ليس هناك أمر ديني «محض». فالشأن الديني هو دائماً «أيضاً «شأن تاريخي واجتماعي وثقافي ونفساني، إذا شئنا أن نذكر فقط أهم أبعاده. وإذا كان مؤرخ الأديان لا يشدّد دائماً على هذا التعدد في المعاني فذلك يعود أساساً إلى أنه يُفترض به أن يُركّز على

المعنى الديني لوثائقه. وإنما يبدأ الالتباس عندما يؤخذ «وجه واحد فقط» من أوجه الحياة الدينية على أنّه أوّلي وذي معنى، بينما بقية الأوجه أو الوظائف ينظر إليها على أنّها ثانوية أو حتّى وهمية. لقد اتّبع دوركهايم وآخرون غيره من المشتغلين على سوسيولوجيا الدين منهجاً اختزالياً كهذا، بل إن فرويد كشف في كتابه **الطوطم والمحرّم** عن اختزالية أشدّ من هذه وأدهى.

علم نفس الأعماق وتاريخ الأديان

يرى فرويد أن في أصل الدين، كما في أصل المجتمع والثقافة البشرية، جريمة قتل أولية. أخذ فرويد بنظرة أتكنسون التي تقول إنّ الجماعات الأكثر بدائية كانت تتشكل من «ذكر راشد وعدد من الإناث ومن الذكور اليافعين الذين سرعان ما كان يطردهم كبير القوم عندما كانوا يبلغون السن التي يصيرون فيها مصدراً لإثارة غيرته»[23]. ثمّ يعمد الأبناء المطرودون في آخر الأمر إلى قتل أبيهم، ثمّ إلى أكله وتقاسم الإناث في ما بينهم. يقول فرويد: «أمّا أن يكونوا قد أكلوا جثة أبيهم، فليس في الأمر ما يدهش على الإطلاق، نظراً لكونهم متوحشين من أكلة لحوم البشر.. وتكون الوليمة الطوطمية والحالة هذه، ولعلها كانت أول عيد في تاريخ البشر، تكراراً أو احتفالاً بذكرى ذلك الحدث العظيم والإجرامي الذي شكّل نقطة انطلاق لأمور كثيرة كالتنظيمات الاجتماعية، والتحريمات الأخلاقية والدين»[24]. وكما

---

(23) A. L. Kroeber, «Totem and Taboo: An Ethnological Psycho-Analysis,» *American Anthropologist* (New Series), vol. 22, no. 1 (January - March 1920), pp. 48-55, Quoted in: Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, p. 110.

(24) Sigmund Freud, *Totem und tabu*, p. 110, Quoted in: Kroeber, Ibid., and Schmidt, Ibid., p. 111.

يشير فلهلم شميدت، فإن فرويد «يزعم أن الله هو عبارة عن الصورة المتسامية للأب الجسدي للكائنات البشرية، لا أكثر ولا أقل. ومن هنا، فإنّ من يقتل ويضحى به في أثناء طقوس التضحية الطوطمية ليس سوى **الله نفسه**. وما جريمة قتل الأب ـ الإله هذه إلا الخطيئة الأصلية التي ارتكبتها البشرية منذ القدم. ثمّ تكون الكفّارة الخلاصية هذا الشعور الدامي بالإثم بواسطة الميتة الدموية للمسيح»[25].

لقد تعرّض اجتهاد فرويد حول الدين لانتقادات عديدة، ورفضه الإثنولوجيون رفضاً كليّاً، ابتداء من و. هـ. ريفرز وف. بوعاس (F. Boas)، وانتهاء بـ أ. ل. كروبر، وب. مالينوفسكي، وشميدت[26]. وقد لاحظ شميدت عند تلخيصه أهم الاعتراضات الإثنولوجية على عمليات إعادة التركيب الشاذة التي جاءت في **الطوطم والمحرّم** ما يلي:

1 ـ إنّه لا وجود للطوطمية في بدايات نشأة الدين.

2 ـ إن الطوطمية ليست ظاهرة عامة، كما أنّه لم تمر بها كلّ الشعوب.

3 ـ سبق لفرايزر أن برهن على أن أربع عشائر فقط من أصل مئات العشائر الطوطمية، هي التي تعرف طقساً يقارب احتفال قتل «الطوطم ـ الإله» وأكله (وهو طقس يعتبره فرويد عنصراً ملازماً

---

(25) Schmidt, Ibid., p. 112.

(26) W. H. R. Rivers, «Presidential Address: The Symbolism of Rebirth,» *Folklore*, vol. 33, no. 1 (March 1922), pp. 14-22; Franz Boas, «The Methods of Ethnology,» *American Anthropologist* (New Series), vol. 22, no. 4 (October - December 1920), pp. 311 ff., and Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method (London: [K. Paul, Trench, Trubner and co., ltd; New York: Harcourt, Brace & company, inc.], 1927).

للطوطمية)، وأن هذا الطقس، فوق ذلك، لا علاقة له بأصل التضحية وتقديم القرابين لأننا لا نجد أثراً للطوطمية لدى الثقافات القديمة.

4 ـ إن «الأقوام ماقبل الطوطمية لا تعرف شيئاً عن أكل لحوم البشر، وأن قتل الأب عندها أمر مستحيل بالمطلق: نفسانياً واجتماعياً وأخلاقياً».

5 ـ أخيراً: «إن العائلة ماقبل الطوطمية ـ وبالتالي أقدم العائلات البشرية التي يسعنا أن نأمل بمعرفة أيّ شيء عنها بواسطة الإثنولوجيا ـ لم تتخذ شكل الفوضى الجنسية المعمّمة، ولا شكل الزواج الجماعي، لأن هذين الشكلين لم يكن لهما وجود على الإطلاق، بحسب شهادات أشهر الإثنولوجيين»[27].

لم يأخذ فرويد هذه الانتقادات بالاعتبار. لكن بعض تلامذته كانوا يحاولون من حين لآخر دحض اعتراضات كروبر ومالينوفسكي، كما إنَّ المحلّلين النفسيين من ذوي الإعداد الأنثروبولوجي (مثل جيزا روهيم) اقترحوا حججاً إثنولوجية جديدة[28]. لا حاجة لنا هنا للخوض في هذا السجال. إنّما يتوجب علينا من أجل الحكم الصالح على مساهمة فرويد في عملية فهم

---

(27) Schmidt, Ibid., pp. 112- 115.

وقد برهن فولهارد أن أكل لحم البشر ظاهرة متأخرة جداً في التاريخ، انظر: Ewald Volhard, *Kannibalismus*, mit 42 abbildeengen und 20 kartenskizzen, Added t.-p.: Studien zur kulteerkunde... Herausgeber: Ad. E. Jensen; 5. bd. (Stuttgart: [Strecker und Schröder], 1939).

(28) Benjamin Nelson, «Social Science, Utopian Mythos, and the Oedipus Complex,» pp. 120-126, and Meyer Fortes, «Malinowski and Freud,» pp. 127-145, *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, vol. 45 (1958).

الدين، أن نميّز بين اكتشافه الرئيسي، نظريته في اللاوعي ومنهجه في التحليل النفسي، وبين تصوراته النظرية حول أصل الحياة الدينية وبُنيتها. وباستثناء المحللين النفسيين وبعض المبتدئين الهواة المتحمسين، لم يوافق مجتمع أهل العلم على النظرية المطروحة في **الطوطم والمحرّم**. إلا أن اكتشاف فرويد اللاوعي كان له أن يشجع على دراسة الرموز والأساطير. وهو مسؤول، جزئياً، عن هذا الاهتمام الحديث بالديانات والميثولوجيا، الغابرة والشرقية. إن على مؤرخ الأديان أن يعترف بفضل فرويد لأنه برهن على أن الصور والرموز تبلّغ «رسالاتها» حتّى ولو كان العقل الواعي غير منتبه لهذا الأمر. ومن ثمّ، فللمؤرخ ملء الحرية في القيام بعمله التأويلي حول رمز من الرموز، من دون أن يتوجب عليه أن يتساءل بالضرورة عن عدد الأفراد الذين يفهمون، في مجتمع معيّن وفي زمن تاريخي محدد، كلّ معاني هذا الرمز ومضامينه.

وتشكل اختزالية فرويد، تحدياً جديداً وعنصراً تحريضياً آخر يُرمى بوجه دارس الأديان المعاصر. إذ تحثّه على التنقيب في أعماق النفس، وعلى الأخذ بالاعتبار تلك الافتراضات النفسانية المسبقة وذلك السياق النفساني للتجلّيات الدينية. بل إن بوسعنا القول إن اختزالية فرويد قد فرضت على مؤرخ الأديان أن يميّز تمييزاً أكثر دقة بين ما يمكن تسميته «الجنينية الروحية» و«التكوّنية الروحية». لقد كان لاكتشافات فرويد تأثيرات هائلة في العالم الحديث، بحيثُ إنَّ المهتدين الجدد المتحمسين لها ظلوا لفترة من الزمن لا ينظرون إلى القيم الروحية وإلى الأشكال الثقافية إلا من حيث صيغتها الجنينية حصراً. غير أنه صار من البديهي اليوم اعتبار الحالة الجنينية لا تفسّر نمط كينونة الإنسان البالغ في هذا العالم. فالجنيني لا يتخذ معناه إلا بمقدار ما يكون على صلة بالإنسان البالغ وبالمقارنة معه. وليس الجنين هو ما «يفسّر» الإنسان، إذ إنَّ النمط المخصوص لكينونة

الإنسان في هذا العالم يظهر بالضبط يوم لا يعود وجوداً جنينياً[29].

كان نشر ك. غ. يونغ كتابه **تحولات الباه ورموزه** (بالألمانيّة: *Wandlungen und Symbole der Libido*)، إيذاناً بانفصاله عن فرويد. تأثر يونغ، خلافاً لفرويد، بوجود قوى كونية لا شخصية، في أعماق قرارة النفس (Psyche). كانت أوجه التماثل الصارخة بين الأساطير والرموز والأشكال الأسطورية لدى شعوب وحضارات شديدة التباعد والانفصال، هي التي دفعت يونغ بشكل خاص إلى وضع فرضيته حول وجود اللاوعي الجماعي. وقد لاحظ أن محتويات هذا اللاوعي الجماعي تتجلّى عبر ما أسماه «النموذج البدئية» (Archetypes). واقترح يونغ تحديدات شتّى للنموذج البدئي أو المثال الأصلي كان آخرها ذاك الذي يعرّفها بأنها «مسطرة للسلوك» (Patterns of Behavior)، أو أنّها نزوعات تشكّل جزءاً من الطبيعة البشرية. وكان يرى أن أهم النموذج البدئية هو نموذج الذات، أي الإنسان بكلّيته. لقد اعتقد يونغ أن الإنسان، ينحو في كلّ الحضارات، وعبر ما أسماه سيرورة الفردنة ـ نحو تحقيق الذات. ورمز الذات في الحضارة الغربية هو المسيح، وأن تحقيق الذات هو «الفداء الخلاصي» (Redemption). وخلافاً لفرويد الذي كان يحتقر الدين، كان يونغ مقتنعاً بأن للتجربة الدينية معنى وغاية، وأنه ينبغي بالتالي ألا نتخلّص منها بتوسّل التفاسير الاختزالية[30]. وقد شدّد أيضاً على التضارب بين

---

(29) Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries; the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Translated by Philip Mairet, Library of Religion and Culture (New York: [Harper, 1961]), pp. 120 ff.

(30) ترجم ر. ف. س. هال مؤخراً أهم كتابات يونغ حول الدين، ونشرت في المجلد الحادي عشر من مؤلّفاته الكاملة: Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion: West and East*, Translated by R. F. C. Hull, Bollingen Series; 20. Collected Works; v. 11 = ([Princeton, NJ]: Princeton University Press, [1958]).

الأشكال والصور الدينية في اللاوعي (ما يُذّكر بالأهمية التي كان يوليها رودلف أوتّو لهذا التضارب في وصفه الظاهرات الخارقة للطبيعة: النومينوس (Numinous)). إلى ذلك، درس يونغ الديانات الغابرة والشرقية دراسة متأنية، بحيث حفّزت مساهماته عدداً كبيراً من مؤرخي الأديان على تعميق أبحاثهم[31].

رودلف أوتّو

على الرغم من أن كتاب رودلف أوتو الشهير **في المقدّس** (*Das Heilige*) (1917)، لا يعتبر من كتب علماء النفس، إلا أنّه يمكن ذكره في هذا السياق. فقد وصف أوتو وحلّل مختلف صيغ وأشكال

= انظر أيضاً: Carl Gustav Jung: *Psychology and Alchemy*, 2nd ed. (New York: [n. pb.], 1953); *The Archetypes and the Collective Unconscious* ([n. p.: n. pb., 1959), and *Aion: An Historical Inquiry into the Symbolism of the Self* ([n. p.: n. pb., 1959).

وحول تفسير يونغ للدين انظر: Ira Progoff: *Jung's Psychology and its Social Meaning; an Introductory Statement of C. G. Jung's Psychological Theories and a First Interpretation of their Significance for the Social Sciences*, Introd. by Goodwin Watson (New York: [Julian Press, 1953]), and *C. G. Jung und die Religion* ([Munich: n. pb., 1957]), and Raymond Hostie, *Analytische psychologie en godsdienst*, universitaire bibliotheek voor psychologie (Utrecht: [Het Spectrum, 1954]), and Victor White, *Soul and Psyche; an Enquiry into the Relationship of Psychotherapy and Religion*, Edward Cadbury Lectures; 1958-59 (London: [Collins and Harvill, 1960]).

(31) نذكر من بينهم هاينرخ زيمر وكارل كيرينيي وجوزف كامبل وهنري كوربان.
انظر أيضاً: Erich Neumann: *The Origins and History of Consciousness*, with a Foreword by C. G. Jung; Translated from the German by R. F. C. Hull (New York: [n. pb.], 1957), and *The Great Mother; an Analysis of the Archetype*, Translated from the German by Ralph Manheim, Bollingen Series; 47 ([New York: Pantheon Books, 1955]).

التجربة الخارقة للطبيعة (نومينوس). حتّى إنَّ مفرداته (السر الكبير، الخيانة العظمى، السر الأخّاذ... إلخ) (باللاتينية في الأصل: (mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans أصبحت جزءاً لا يتجزأ من مصطلحات لغتنا. لقد شدّد أوتو في كتابه المذكور، وبصورة تكاد تكون حصرية، على الطابع اللاعقلاني للتجربة الدينية. ويكاد المرء يميل إلى اعتبار أوتو ـ من فرط الشعبية الواسعة التي لقيها كتابه ـ بمثابة كاتب «عاطفي»، أو بصفته وريثاً مباشر لشلايرماخر. لكن كتب أوتو أعقد وأغنى مما قد يتبادر إلى الذهن، بل يستحسن النظر إليه بصفته فيلسوفاً من فلاسفة الدين يشتغل مباشرة من المصدر، على وثائق في تاريخ الأديان والروحانيات والغيبيات الصوفية.

كان لأوتو تأثير في عموم المثقفين الغربيين، وبخاصة الألمان منهم، أكثر من تأثيره في مؤرخي الأديان الفعليين، أو اللاهوتيين. وهو لم يتطرق إلى مشكلة الأسطورة والفكر الأسطوري التي أثارت اهتماماً كبيراً بعد الحرب العالمية الثانية. ولربما كان هذا هو السبب الذي جعل تحليلاته الفائقة الروعة والجمال، لمختلف «العوالم الدينية» تبدو ناقصة. لكن أهمية أوتو تكمن في مكان آخر: فهو أشار إلى ما يمكن أن يقوم به تاريخ الأديان من دور في تجديد الثقافة الغربية المعاصرة. وقد شبّه «الوساطة» التي أقامها دو ويتّي (De Wette) في لاهوته بين العقلاني واللاعقلاني بالجهود التي بذلها إقليمنضُ الإسكندراني أو أوريجينس من أجل التوفيق بين الفلسفة الوثنية والوحي المسيحي. ومن الممكن جداً أن يكون أوتو قد ادعى لنفسه ضمناً القيام بمهمّة مماثلة، أي بمهمة الوسيط بين الوحي العام (Revelatio Generalis) والوحي الخاص (Revelatio Specialis)، بين الفكر الديني الهندو ـ آري والسامي، وبين نمطي

الروحانية الصوفية الشرقي والغربي[32].

من كتاب «في أصل فكرة الإله» إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية

عام 1955، عندما نُشر كتاب **في أصل فكرة الإله** (*Der Ursprung der Gottesidee*)، أي بعد عام على وفاة مؤلّفه فلهلم شميدت، كان عدد صفحاته يتخطّى 11000 صفحة! فلا عجب أذاً في أن تكون قلّة من مؤرخي الأديان قد قرأت هذا البحث الضخم. وعلى الرغم من مبالغة مؤلّفه في اعتماد الأسلوب السجالي (بخاصة في المجلد الأول) والانسياق وراء الميول التقريظية فإن هذا الكتاب عمل عظيم. فمهما كان موقفنا من نظريات شميدت حول أصل الدين وتطوره، يتوجّب علينا أن نقدّر ثقافته وصياغته المذهلتين. ولا ريب أن فلهلم شميدت كان واحداً من أكبر علماء اللغة والإثنولوجيا في هذا القرن.

تأثر شميدت تأثراً قوياً باكتشاف أندرو لانغ للآلهة الكبار لدى أقدم الشعوب بدائية، كما أدهشه من ناحية أخرى عدم التماسك

(32) إن النجاح الكبير الذي لقيه كتاب أوتو **في المقدّس** (*Das Heilige*) الترجمة الإنجليزية (*The Idea of the Holy*)، انظر: Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, Translated by John W. Harvey ([London; New York: H. Milford; Oxford University Press], 1923)

طغى على كتابيه الآخرين اللذين لا يقلان أهمية، انظر: Rudolf Otto: *Mysticism East and West; a Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, Translated by Bertha L. Bracey [and] Richenda C. Payne ([New York: Macmillan Company], 1932), and *The Kingdom of God and the Son of Man; a Study in the History of Religion*, Translated from the Revised German Edition by Floyd V. Filson and Bertram Lee Woolf, Lutterworth Library; v. 9 ([London: Lutterworth Press, United Society for Christian Literature], 1938).

المنهجي الذي وقع فيه هذا العالم السكوتلاندي اللامع (أنظر لاحقاً ص 122 ـ 123). لقد أدرك شميدت أنه ليس من الممكن الإجابة عن سؤال حاسم وجذري مثل سؤال أصل فكرة الإله من دون أن نستخدم قبل كلّ شيء منهجاً تاريخياً شديد التماسك، يجعلنا قادرين على التمييز بين التراصفات الثقافية في المجتمعات المسمّاة بدائية وعلى توضيح أمرها. يعترض شميدت اعتراضاً شديداً على المقاربات غير التاريخية التي يعتمدها تايلور وفرايزر ودوركهايم ومعظم الأنثروبولوجيين. وهو كان واحداً من أوائل الذين أدركوا أهمية الإثنولوجيا التاريخية التي اعتمدها غرابنر، لا سيّما مقولته حول الحقل الثقافي أو الدورة الثقافية (Kulturkreis). إذ ساعده التراصف التاريخي على تمييز التقاليد الغابرة، بل «الأولية»، عن التطورات والتأثيرات اللاحقة. ففي حال أستراليا، مثلاً، حاول شميدت أن يبرهن على أن الإيمان بإله أكبر كان أمراً مشهوداً منذ أقدم الأزمنة، في حين أن الطوطمية ميزّت العشائر الأحدث عهداً من الناحية الثقافية. والإثنولوجيا التاريخية تعتبر أن عشائر جنوب شرق أستراليا، والبيجمة (الأقزام (Pygmies))، وبعض عشائر شمال آسيا وأمريكا، فضلاً عن الفويجيين (Fuegians)، هي بقيا من بقايا أقدم الحضارات في العالم. وكان شميدت يعتقد أن الانطلاق من هذه الأحافير (Fossils) الحيّة يمكّننا من إعادة تكوين الديانة الأوّلية. وهذه الديانة كانت تقوم، برأيه، على الإيمان بإله أكبر أزلي، عليم، رحمن رحيم، وافتراض أنّه يعيش في السماء. وقد توصل شميدت إلى نتيجة مفادها أنه كان هناك منذ البداية، وفي كلّ الأمكنة، توحيد أوّلاني (بالألمانية: Urmonotheismus)، ولكن التطورات اللاحقة التي أحاقت بالمجتمعات البشرية شوّهت المعتقدات الأصلية، بل محت آثارها في كثير من الحالات.

وقد اعترف روبرت هـ. لووي، وبول رادن وغيرهما من

الإثنولوجيين بوجود إيمان بكائنات عليا لدى أقدم الشعوب[33].
بالمقابل، فإن ما لا يمكن الموافقة عليه في طروحات شميدت هو مقاربته العقلانية البحتة. ذلك أن شميدت كان يزعم أن الإنسان البدائي في بحثه المنطقي عن علة مسببة للأشياء اكتشف فكرة الله. ولكن شميدت يهمل هنا أمراً بديهياً هو كون الدين ظاهرة شديدة التعقيد، وأنه قبل كلّ شيء تجربة فريدة من نوعها (Sui Generis) متولّدة عن التقاء الإنسان بالمقدّس. وكان شميدت أميَل إلى الاعتقاد بأن كل العناصر اللاعقلانية تمثّل «تدهوراً» طرأ على الدين الأولاني». والحق إننا لا نملك سبيلاً أو وسيلة لدراسة ذلك «الدين الأولاني». فأقدم الوثائق التي نملكها تعود إلى حقبات قريبة نسبياً، إذ لا تعود بنا إلى ما هو أبعد من العصر الباليوليتي، ما يجعلنا نجهل جهلاً مطبقاً كلّ ما يتعلق بالإنسان ما قبل العصر الحجري وبما كان يفكّر فيه طيلة مئات الألوف من السنوات التي انقضت على وجوده. صحيح أن الإيمان بكائنات عليا كان على ما يبدو أمراً معروفاً عند أقدم الثقافات، لكننا نجد في هذه الثقافات نفسها عناصر دينية أخرى، ما يجعل من الأسلم والأوثق أن ننطلق على ضوء معلوماتنا عن الماضي السحيق من الفرضية القائلة إن الحياة الدينية كانت منذ بدايتها، شديدة التعقيد، وإن التصوّرات «الرفيعة المقام» كانت تتعايش جنباً إلى جنب مع أشكال «دنيا» من العبادة والإيمان.

صحّح مساعدو شميدت وتلامذته تصوراته[34]. كما قدّم بول

---

(33) Lowie, *Primitive Religion*, pp. vi and 122 ff.; Paul Radin, *Monotheism among Primitive Peoples*, with a Foreword by Israel Zangwill (New York: [n. pb.], 1924), and Anton W. Nieuwenhuis, *Der Mensch in de Werkelijkheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst* (Leiden: [n. pb.], 1920).

(34) Wilhelm Koppers, *Primitive Man and His World Picture*, Translated by Edith Raybould (London; New York: [Sheed and Ward], 1952); Josef Haekel: «Professor Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des =

شيبستا، ومارتن غوسيندي، وم. فانوفربرغ، مساهمات قيّمة لفهم الديانات الغابرة(35). أما في الجيل الذي أعقب هؤلاء في مدرسة فيينّا فتجدر الإشارة إلى جوزف هايكِل(36) وكريستوف فون فورر - هيمندورف (Christoph Von Furer - Haimendorf) وألكسندر

---

vorkolumbischen Amerika,» *Saeculum* (Freiburg), vol. 7 (1956), pp. 1-39; «Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie,» in: Universitas Viennensis, Institut für Völkerkunde, *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, The Vienna School of Ethnology, Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien, Herausgeber J. Haekel [et al.] (Wien: [n. pb.], 1956), pp. 17-90, and «Zur gegenwartigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie,» Paper Presented at: *Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit*, Mit besonderer Berücksichtigung Mitteleuropas; Bericht über das erste österreichische Symposion auf Burg Wartenstein bei Gloggnitz, 8 -12 September 1958; Für die Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc., New York; Herausgegeben von Emil Breitinger, Josef Haekel amd Richard Pittioni (Horn: Berger, 1959), pp. 127-147.

انظر بشكل خاص ملاحظات ردولف راهمان على تقييم هايكِل لـ «مدرسة فيينا» (Wiener Schule) في: Anthropos, vol. 54 (1959)

والردود المتبادلة بينهما في: Anthropos, vol. 56 (1961).

On Schmidt's *Urmonotheismus* see the Strictures of: W. E. Muhlmann, «Das Problem des Urmonotheismus,» *Theologische Literaturzeitung*, vol. 78 (1953), coll. 705 ff., and Raffaele Pettazzoni, «Das Ende des Urmonotheismus,» *Numen*, vol. 5 (1958), pp. 161-163.

(35) Paul Schebesta, *Die Negrito Asiens. II. Band: Ethnographie der Negrito. 2. Halbband: Religion und Mythologie*, Die Pygmaenvolker der Erde; Reihe 2 ([Wien: St. Gabriel Verlag], 1952-1957), and Martin Gusinde, *Die Feuerland - Indianer*, 2 vols. (Vienna: [n. pb.], 1931-1937).

(36) انظر: لوائح المراجع عند هايكِل، في: Haekel, «Zur gegenwartigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie,» pp. 141-145.

سلافيك (Alexander Slawik) وكارل جتمار (Karl Jettmar).

حاول عدد آخر من الإثنولوجيين من مختلف المشارب والاتجاهات إعادة تركيب صورة بدايات تكوّن الدين وتطوره. فافترض ك. ت. بروسّ وجود مرحلة ما قبل الإحيائية نشأ فيها السحر وفكرة الإله الأكبر في آن معاً[37]. وافترض ر. ثورنوالد أن الإيمان بقدسية الحيوانات (Theriomisme) كان أمراً شائعاً وعاماً في ثقافات مرحلة القطاف، وأن الطوطمية تتفق مع ثقافات الصيادين (Hunters)، وأن تشخيص الآلهة (بواسطة الإحيائية والشيطانية ... إلخ) يميّز المزارعين الأوائل، في حين أن الإيمان بإله أكبر كان أمراً خاصاً بالشعوب الرعوية وحدها[38]. هذا بينما ربط جنسن بين مقولتي إله سماوي مبدع، وسيّد الحيوانات عند ثقافات الصيادين البدائية من جهة، وبين ظهور آلهة من طراز الديما (Dema) وميثولوجياها الدراماتيكية بين المزارعين الأوائل (من العصر الباليوليتي) من جهة أخرى. ويرى أن آلهة الديما قد تبدّلت في الثقافات العليا لتنشأ عنها مختلف أنواع الآلهة المعروفة في حقبة تعدّد الآلهة. وتجدر الإشارة إلى أن مؤلّفات جنسن ذات قيمة كبيرة، خصوصاً من حيث تحليلاتها التي تفتح لنا آفاق فهم عالم الأساطير لدى أوائل المزارعين[39].

---

(37) K. Th. Preuss: «Der Ursprung der Religion und Kunst,» *Globus*, vol. 86 (1904-1905); *Der geistige Kultur der Naturvolker* (Leipzig: [n. pb.], 1914), and *Glauben und Mystik im Schatten des Hochsten Wesens* (Leipzig: [n. pb.], 1926).

(38) Richard Thurnwald, *Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen undlrren* (Berlin: [Duncker and Humblot], 1951).

(39) Adolf Ellegard Jensen: *Das Religiöse Weltbild Einer Frühen Kultur* (Stuttgart: [n. pb.], 1948); *Mythos und Kult bei Naturvölkern, religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Studien zur Kulturkunde; Bd. 10. = Universität Frankfurt am Main. Frobenius-Institut. Veröffentlichung (Wiesbaden:

كما إنَّ هناك كتباً قيّمة عالجت الحياة الدينية عند مختلف الشعوب الغابرة، وضعها إثنولوجيون ألمان ونمساويون من أولئك الذين لم يدخلوا في النقاش الدائر حول أصل الديانة البدائية وتطورها. نذكر منها بعض مؤلّفات ل. فروبنيوس وهـ. بومان حول الديانات والأساطير الأفريقية، والدراسة المونوغرافية التي وضعها مولمان عن عشائر الأريوري البولونيزيين (Polynesian Ariori)، فضلاً عن كتابات فرنر موللر القيّمة عن ديانات أهالي أمريكا الشمالية الأصليين. ويستحق أ. فريدريخ تنويهاً خاصاً بدوره الريادي، إذ شقت دراسته حول ديانات الصيادين الأوائل الطريق أمام اتجاه جديد في البحث(40).

ومن بين الأنثروبولوجيين الناطقين بالإنجليزية الذين اهتموا بدراسة الدين، يجب أن نذكر روبرت هـ. لووي وبول رادن، إذ إنَّ كلاً منهما نشر مصنّفاً عاماً في الديانة البدائية(41). ولعلّ كتاب لووي أفضل ما هو متوفر حالياً عن هذا الموضوع، إذ إنه كتبه بعيداً عن

= [F. Steiner, 1951]); *Myth and Cult among Primitive Peoples*, Translated by Marianna Tax Choldin and Wolfgang Weissleder (Chicago: [University of Chicago Press, 1963]).

انظر مناقشة هذا الكتاب في: *Current Anthropology*, vol. 6 (1965).

انظر أيضاً: Kunz Dittmer, *Allgemeine Völkerkunde* (Braunschweig: [F. Vieweg], 1954), pp. 73-120, and Josef Haekel, in: Leonhard Adam and Hermann Trimborn, eds., *Lehrbuch der Völkerkunde* (Stuttgart: [n. pb.], 1958), pp. 40-72.

(40) Hermann Baumann, *Schöpfund und urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker* (Berlin: [n. pb.], 1936); Wilhelm Emil Mühlmann, *Arioi und Mamaia; eine ethnologische*, Studien zur Kulturkunde; 4 (Wiesbaden: [F. Steiner], 1955); Werner Müller, *Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas* (Berlin: [n. pb.], 1956), and Adolf Friedrich, «Die Forschung uber das fruhzeitliche Jagertum,» *Paideuma*, vol. 2 (1941).

(41) Lowie: *Primitive Religion*, and *Paul Radin, Primitive Religion; its Nature and Origin* (New York: [Viking Press], 1937).

أي تمذهب عقائدي جامد، وناقش فيه مختلف الأوجه المهمة في الديانات الغابرة، آخذاً بالاعتبار السياق النفساني والاجتماعي، فضلاً عن التراصفات التاريخية. أمّا رادن فقد كتب بشيء من الشخصانية التي تكاد تقارب المساجلة، وهو يشدّد على العوامل الاجتماعية - الاقتصادية إلى جانب ذلك العامل الذي يسميه بالتكوين العصابي - شبه الصرعي الذي يختصّ به الكهّان المنجمّون أو العرّافون (الشامانيون (Shamans)) ومؤسسو الأديان. ومن قائمة الكتابات الطويلة التي نشرها ف. بوعاس، يستحسن أن نذكر هنا دراساته المونوغرافية الأخيرة التي تناول بها ديانة الكواكيوتل (Kwakuitl) وأساطيرهم. وقد أنتج ألفرد كروبر وفرنك سبك وأدوين لوب وغيرهم من الإثنولوجيين الأمريكيين دراسات معمّقة حول الحياة الدينية في عشائر شتّى. لكنّ أيّاً من هذه الدراسات لم تكتب من منظور مقارن، ولا من زاوية تاريخ الأديان، اللهم إلا إذا استثنينا بعض أعمال روبرت ردفيلد وكلايد كلوكهوهن، فضلاً عن كتاب روث بنديكت **أنماط الثقافة**[42] (*Patterns of Culture*).

بعد وفاة فرايزر لم يحاول أيّ من الإثنولوجيين، في إنجلترا، أن يضع دراسة تغطي كُلّ مناطق الديانة البدائية. فركّز مالينوفسكي انتباهه على أقوام جزر تروبريان، وأسند مقاربته الوظيفية للأسطورة

---

(42) يضع كيتاغاوا جردة بتاريخ الدراسات التاريخية - الدينية في الولايات المتحدة، في مقال له: J. M. Kitagawa, «The History of Religions in America,» in: Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds., *The History of Religions; Essays in Methodology*, with a Pref. by Jerald C. Brauer ([Chicago: University of Chicago Press, 1959]), pp. 1-30.

انظر أيضاً: Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System,» Paper Presented at: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Edited by Michael Banton, A.S.A. Monographs; 3 (London: [Tavistock pub.], 1966).

والطقس بالوقائع التي عاينها في تلك المنطقة. وقدّم رادكليف براون في كتابه **المحرّم** (*Taboo*) مساهمة فذة من حيث المقدرة على فهم المعتقدات البدائية. أمّا الدراستان المونوغرافيتان اللتان وضعهما إيفانز - بريتشارد: **العين والعرافة والسحر عند الأزندي** (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande)* (1937)، **وديانة النوير** (*Nuer religion*) (1956). ودراسة ريمون فيرث **عمل الآلهة في تيكوبيا**(*The Work of the Gods in Tikopia)* (1940). ودراسة ميدلتون **ديانة اللوغبارا** (*Lugbara religion*) (1960)، ودراسة لينهاردت **ديانة الدنكا** (*The Religion of the Dinka*) (1961)، فتشهد كلها على التوجّه الراهن الذي تعتمده الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية في دراستها لمشكلات الديانة البدائية. يبدو أذن أن عهد تايلور وفرايزر وماريت قد انتهى. وأن الأنثروبولوجيا لم تعد تعتبر مفتاحاً لمشكلات واسعة وعويصة مثل مشكلة أصل الدين وتطوره. وهذه أيضاً هي النتيجة التي توصّل إليها كتاب حديث العهد وضعه إيفانز - بريتشارد بعنوان **نظريات في الديانة البدائية** (*Theories of Primitive Religion*) (1965).

بتّازوني وعلم الاديان العام

في بداية هذا الفصل أشرت إلى الدراسة المونوغرافية التي وضعها رافاييل بتّازوني حول الديانة البدائية في سردينيا، ليس بسبب أهمية العمل المذكور، وإنما للأهمية التي حظي بها مؤلّفه في ما بعد. إذ كان بتّازوني واحداً من مؤرخي الأديان النادرين الذين نظروا نظرة جديّة لأبعاد فرعهم المعرفي. والواقع أنه حاول أن يغطّي حقل الوضع الراهن للعلم العام بالدين[43] (Allegemeine

(43) نشر ماريو غانديني لائحة بمؤلّفات بتازوني في: *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. 31 (1961), pp. 3-31.

(Religionswissenshaft تغطية شاملة. وكان يعتبر نفسه مؤرخاً، وهو يعني بذلك أن طرحه ومنهجه لم يكونا مثل طرح الباحثين في علم اجتماع الدين ومنهجهم، أو في علم نفس الدين. لكنه كان يتطلع إلى أن يكون مؤرخاً «للأديان»، وليس اختصاصياً بهذا الحقل وحده أو ذاك. وهذا فارق مهم. إذ إنَّ عدداً من العلماء البارزين كانوا يعتبرون أنفسهم، هم الآخرون، «مؤرخي أديان» لأنهم يستخدمون حصراً مناهج وافتراضات تاريخية. غير أنهم في الواقع كانوا خبيرين بديانة واحدة فقط، وأحياناً بحقبة واحدة معيّنة أو بوجه واحد من أوجه هذه الديانة. ولا شكّ في أن مؤلّفاتهم ذات قيمة كبيرة. فهي في الحقيقة ضرورية من أجل تكوين «علم عام في الأديان». فلنتذكّر مثلاً أبحاث أ. كرن وف. أوتو حول الديانة الإغريقية، ول. ماسينيون وهـ. كوربان حول الإسلام، وهـ. أولدنبرغ وهـ. زيمر وهـ. فون غلاسناب حول الديانات الهندية، فضلاً عن مصنّف بول موس (Mus) الضخم المسمّى **بارابودور** (*Barabudur*)، وكتاب جيوسيب توتشي الذي لا يقل روعة **المخطوطات التيبتية الملوّنة** (*Tibetian Painted Scrolls*)، أو مجلدات أورين غودناو الأثني عشر **الرموز اليهودية خلال الحقبة الإغريقية ـ الرومانية** (*Jewish Symbols in the Greco - roman Period*). فمن خلال هذه المؤلّفات يتوصل المرء إلى تقدير تبعات هذا النمط من الأبحاث التاريخية ونتائجه. غير أن مؤرخ الأديان، بالمعنى الواسع للكلمة، لا يسعه أن يقتصر على مجال واحد. إذ إنَّ بنية فرعه المعرفي بذاتها تلزمه بدراسة بعض الأديان الأخرى على الأقل، بحيث يستطيع أن يقارن بينها، وأن يدرك، بالتالي، أشكال التصورات والمؤسسات والسلوكات الدينية مثل الأسطورة والطقس والصلاة والسحر والتأهيل ـ التكريس والآلهة الكبرى . . . إلخ.

ولحسن الحظ فإن بعض كبار الاختصاصيين هم في الوقت

نفسه أصحاب كفاءة في ميادين أخرى: فناتان سودربلوم، وج. ف. مور نشرا مساهمات مهمة في حقل اختصاصيهما (حول الديانات الإيرانية وحول اليهودية)، وصارت لهما شعبية واسعة بوصفهما «عموميّين» (أي أنَّ عملهما أعم من اختصاص محدد)، كما إنَّ م. ب. نلسون، عميد مؤرخي الديانة الإغريقية، كان قد درس أيضاً الفولكور والمعتقدات البدائية، ويان دو فرايز مؤرخ الديانات الجرمانية كان مرجعاً كذلك في ما يتعلق بديانة السلتيين والفولكور والميثولوجيا بشكل عام. أمّا أعمال فرانز ألتهايم، فكانت تتراوح بين تاريخ الأديان الرومانية والهلينية، والتقاليد الإيرانية والآسيوية الوسطى. وغطّت أعمال جورج دوميزيل كلّ الديانات والميثولوجيات الهندو ـ أوروبية. وكان و. ف. أولبرايت اختصاصياً بالديانة الإسرائيلية، لكنه نشر مساهمات مهمة حول أديان أخرى في الشرق الأدنى القديم. وأخيراً، كان تيودور هـ. غاستر خبيراً بالفولكور والشرق الأدنى القديم معاً. وهذه اللائحة قد تطول وتستمر.

من البديهي أن يكون علماء آخرون من جيل بتّازوني قد طرحوا على أنفسهم، هم أيضاً، أن يغطّوا حقل **«علم الاديان العام»** بكلّيته. نذكر منهم على سبيل المثال كارل كليمن وأ. أو. جايمس وج. فان درّلووي. لم يكن كليمن يتخطّى، عادة، حدود التأويل اللغوي، على الرغم من أن سعة إطلاعه ودقته لم يكن ليرقى إليها أدنى شكّ. وكان فان درّلووي يكتفي أحياناً بمقاربة انطباعية. في حين أن بتّازوني كان يميل دائماً نحو تأويل تاريخي ـ ديني، بمعنى أنه كان يربط بين نتائج مختلف الأبحاث ويمفصلها ضمن منظور عام. وكانت الأسئلة الكبيرة على الرغم من جسامتها، لا تثنيه عن عزمه. فهو لم يتردّد مثلاً في التصدّي لمشكلات مثل: أصل الديانة التوحيدية وآلهة السماوات والأسرار والاعتراف بالخطيئة وزرداشت والديانة الإيرانية، والديانة

الإغريقية... إلخ. كانت معلوماته غزيرة ودقيقة، وكان يكتب بأسلوب واضح متوازن وأنيق. ولأنه درس وتدرب في ظلّ التأثير الشديد لتاريخانية كروتشه، فقد كان يعتبر الدين بمثابة الظاهرة التاريخية البحت.

كان بتازوني يشدّد بحق على تاريخية كلّ فعل إبداعي ديني، ويقول: «إن الحضارة الإغريقية لم تخرج من العدم. فلم يكن هناك إغريقية «خارج الزمان» تكشفت وانجلت في الزمن التاريخي. فأمام محكمة التاريخ كلّ ظاهرة هي مولود مورَّث (genomenon)»[44].

وكان بتّازوني يشدّد في هذا الصدد على ضرورة فهم الدين الإغريقي تاريخياً بغية تعميق وعينا التاريخي الخاص. ولا يسع المرء إلا أن يوافق على أن ثمة حاجة ماسّة لفهم أي دين كان فهماً تاريخياً. غير أن التركيز الحصري على «أصل» صيغة دينية واحدة وعلى تطورها ـ بموجب القول إن «كلّ ظاهرة اجتماعية هي مولود مورّث» ـ من شأنه أن يختزل البحث التأويلي إلى مجرد عمل تأريخي. وفي النهاية، فإن مثل هذا العمل قد يفضي إلى أن يتحول تاريخ الديانة الإغريقية، مثلاً، إلى واحد من الفروع العديدة التي تتفرّع إليها الدراسات الإغريقية، شأنها في ذلك، وقريباً من شأن التاريخ والأدب وعلم المسكوكات (Numismatics) وعلم الكتابات القديمة (Epigraphy) والأثريات (Archeology)، الإغريقية. وبما أن الأمر نفسه قد يحصل في ميادين البحث كلها، فإن تاريخ الأديان، بما هو فرع معرفي مستقل، يصبح مهدّداً حينئذ بالزوال. ومن حسن الحظ أن بتّازوني كان يعي هذا الخطر وعياً تاماً. فقد شدّد في أواخر

(44) Raffaele Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique, des origines à Alexandre le Grand*, traduction de Jean Gouillard; préface de Charles Picard, bibliothèque historique (Paris: [Payot], 1953), pp. 18-19.

أيامه على ضرورة التكامل بين «الفينومينولوجيا» و«التاريخ»[45].
من جهة أخرى، كان المثل الذي ضربه بتّازوني عبر حياته الشخصية، شأنه في ذلك شأن فرويد أو فرايزر، أهمّ من نظرياته. ذلك أن تاريخ الأديان صار بفضله، مفهوماً في أيامنا هذه في إيطاليا، على نحو أوسع وأفضل مما هو عليه في كثير من البلدان الأوروبية الأخرى. وقد نجح زملاؤه الأصغر سناً وتلامذته، في المحافظة - جزئياً على الأقل - على ما يمكن تسميته «تراث بتّازوني»، أي تحديداً على الاهتمام بالمشكلات المركزية التي يطرحها تاريخ الأديان، إلى جانب الجهد والاجتهاد لجعل هذا الفرع المعرفي ذا معنى وراهنية في الثقافة الحديثة[46]. وبوفاة بتّازوني يغيب آخر «الموسوعيين» الذين تركوا لنا تراثاً بديعاً، كان قد استهلّه تايلور ولانغ، وواصل على دربه فرايزر و سودربلوم وكليمن وموسّ و كوماراسوامي وفان درّلووي.

(45) انظر: الفصل الأول، ص 60، الهامش رقم 9.

(46) بين العلماء الإيطاليين، انظر: Uberto Pestalozza: *Religione mediterranea, vecchi e nuovi studi ordinati a cura di Mario Untersteiner e Momolina Marconi* (Milano: [Fratelli Bocca], 1951), and *Nuovi saggi di religione mediterranea* (Florence: [Sansoni], 1964); Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella piu antica religione laziale* (Milano: [Principato], 1939); Angelo Brelich, *Gli eroi greci. Un Problema storico-religioso* (Roma: [Edizioni dell' Ateneo], 1958); Ernesto de Martino: *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria* (Turin: [n. pb.], 1958), and *La Terra del rimorso; contributo a una storia religiosa del Sud*, La Cultura; v. 42. Storia, critica, testi ([Milano: Il Saggiatore, 1961]); Vittorio Lanternari, *La Grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive* (Milano: [n. pb.], 1951); Alessandro Bausani, *Persia religiosa da Zaratustra a Bahâ' u ' Llah* ([Milano: Il Saggiatore, 1959]), and Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso: Saggio storico ed etnologico*, Nuovi saggi; 86 (Roma: [Edizioni dell'Ateneo], 1958).

مدرسة الأسطورة والطقس

أثارت مدرسة الأسطورة والطقس أو «النمذجة» (Patternism) جدلاً منهجياً في غاية الحيوية. فبعض الكتّاب الذين ساهموا في كتابين نشرهما ص. هوك **الأسطورة والطقس** (*Myth and Ritual*) (1933)؛ **والمتاهة** (*The Labyrinth*) (1935)، فضلاً عن العلماء الإسكندينافيين: س. موفنكيل وأ. إينيبل و ج. فيدنغرين، شدّدوا جميعاً وبصورة جازمة على العناصر المشتركة بين الثقافات والأديان في الشرق الأدنى القديم. فقد اعتبر هوك على سبيل المثال، أن الملك، ظلّ الله وممثله على الأرض، هو موضع العبادة، وبالتالي فانه كان مسؤولاً، بصفته تلك، عن محاصيل المواسم وعن ازدهار المدن. وقد ذهب فيدنغرين، في كتابه المتسلسل في ستة أجزاء: **الملك والمخلّص** (*King and Saviour*) (1945 ـ 1955) إلى أبعد من ذلك، إذ زعم أن الملك كان مسؤولاً عن حياة ورغد عيش الكون بأسره. وهذا التصوّر هو الذي أفضى في ما بعد، بحسب فيدنغرين، إلى ولادة الأيديولوجيا الإيرانية حول المخلّص، والمسيحانية اليهودية. ولكن كتابات هذا العالم السويدي لا تقتصر على مشكلات «النمذجة». فقد ألّف فيدنغرين كتاباً في فينومينولوجيا الدين أيضاً، وكتاباً آخر عن تاريخ الديانات الإيرانية، وعدداً كبيراً من الدراسات المونوغرافية حول مختلف جوانب الحياة الدينية[47].

---

(47) Geo Widengren: *Religionens värld; religionsfenomenologiska studier och översikter*, 2 omarbetade och utökade uppl (Stockholm: [Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag], 1953); *Hochgottglaube im alten Iran; eine religionsphänomenologische untersuchung*, Uppsala universitets årsskrift 1938; 6 (Uppsala: [A.b. Lundequistska bokhandeln], 1938]), and *Die Religionen Irans*, Die Religionen der Menschheit; Bd. 14 (Stuttgart: [n. pb.], 1965).

غير أن نظرية «النمذجة» هوجمت من جوانب عدّة، وبخاصة من قبل هـ. فرنكفورت(48). فهذا العالم البارز ذهب إلى أن الاختلافات [بين الثقافات والأديان (المترجم)] هي أهم من التشابهات. ولفت، على سبيل المثال، إلى أن الفرعون كان يعتبر إلهاً، أو أنّه يتحوّل إلى إله، في حين أن الملك في بلاد ما بين النهرين ليس إلا ممثلاً لإله. غير أنه من البديهي أن تكون الاختلافات والتشابهات متساوية من حيث الأهمية كلّما كنّا حيال «ثقافات متصلة بصلة قربى تاريخياً». فكون اللغة البرتغالية مختلفة عن الفرنسية والرومانية لا يمنع علماء اللغة من اعتبارها كلها بمثابة لغات رومانية. فهذه اللغات الثلاث تتحدّر جينيّاً من أصل واحد هو اللاتينية. إن النقاش الحامي الذي دار حول «مدرسة الأسطورة والطقس» ينم عن شيء من الغموض على صعيد المنهجيّة. وأنا لا أعني هنا تلك المبالغات الهوجاء التي ذهب إليها بعض المؤلّفين الإسكندينافيّين ولا حماقاتهم اللغوية أو تحريفاتهم التاريخية. فما كان حقيقة على المحكّ هو شرعية المقارنة بين ظاهرات دينية في الشرق الأدنى القديم، ذات صلة قرابة من الناحية التاريخية ومتشابهة من الناحية البنيانية. والحال

(48) Henri Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*, Frazer Lecture; 1950 ([Oxford: Clarendon Press], 1951); Samuel Henry Hooke, «Myth and Ritual: Past and Present,» pp. 1-21, and S. G. F. Brandon, «The Myth and Ritual Position Critically Considered,» pp. 261-291, in: Samuel Henry Hooke, ed., *Myth, Ritual, and Kingship; Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel* (Oxford: [Clarendon Press], 1958), and Theodor Herzl Gaster: *Thespis; Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, Foreword by Gilbert Murray (New York: [Schuman], 1950), and *Thespis; Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, Foreword by Gilbert Murray, Anchor Books; A230, New and rev. ed. (Garden City, NY: [Doubleday], 1961).

أنه إذا كان ثمّة منطقة من العالم تجوز فيها مثل هذه المقارنات، فهي بالضبط منطقة الشرق الأدنى القديم، إذ إننا نعلم أن الزراعة، ثمّ ثقافة القرية النيوليتية، وصولاً إلى الحضارة المدينية، قد انتشرت كلها انطلاقاً من مركز يقع في الشرق الأدنى وكان لها شعاعات متعددة.

جورج دوميزيل والديانات الهندو ـ أوروبية

إن ارتباكاً منهجياً من هذا القبيل هو الذي يفسّر أيضاً تلك المعارضة التي قامت في وجه كتابات دوميزيل القيّمة حول المؤسسات الدينية والميثولوجيات الهندو ـ أوروبية[49]. إذ احتجّ البعض مثلاً على أنه لا تجوز المقارنة بين تصوّرات اجتماعية دينية سلتية أو إيطالية من جهة، وتصورات إيرانية أو فيدية من جهة أخرى، وذلك بصرف النظر عن إننا نعلم علم اليقين في هذه الحال

(49) ان أيسر المداخل للتعرف إلى نتاج ج. دوميزيل، انظر: Georges Dumézil: *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, collection latomus; vol. 31 (Bruxelles: Latomus, 1958), et *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européene de la société et sur les origines de Rome*, 3 vols. (Paris: [s. n.], 1941-1945).

يجد المرء قائمة بأعمال دوميزيل في: *Hommages à Georges Dumézil*, collection latomus; v. 45 (Bruxelles: [Revue d'études latines], 1960), pp. xi-xxiii.

حول دوميزيل، انظر: Mircea Eliade: «La Souveraineté et la religion indo-européennes,» *Critique*, no. 35 (avril 1949), pp. 342-349, and «Pour une histoire générale des religions,» *Annales économies, sociétés, civilisations*, vol. 3, no. 2 (1949), pp. 183-191; Huguette Fugier, «Quarante ans de recherches sur l'idéologie indo-européenne: La Méthode de M. Georges Dumézil,» in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Strasbourg: Université de Strasbourg, faculté de théologie protestante, 1965), pp. 358-374, et C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology; an Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley: [University of California Press], 1966).

أيضاً، أن هناك تراثاً ثقافياً هندو - أوروبياً مشتركاً ما زال بالإمكان التعرف إليه تحت انقاض الكثير من المؤثرات الخارجية المختلفة.

ولعل هذه المعارضة التي واجهها الطرح الدوميزيلي - وهي معارضة آخذة بالتراجع في بلدان عديدة - قد صدرت عن ثلاثة أسباب:

1 - إن الفرع المعرفي للدراسة المقارنة للميثولوجيا الهندو - أوروبية قد فقد الكثير من قيمته بسبب ارتجالات ماكس موللر والذين اتّبعوه.

2 - إن الاتجاه الذي عمّ في الربع الأول من هذا القرن، كان يميل نحو تفسير الحياة الروحية والثقافية لدى الشعوب ما قبل التاريخية، على ضوء ما كان يعتبر خاصة من خصائص «البدائيين»، ومن هنا سرّ كون الميثولوجيات المترابطة والمتكاملة التي كان دوميزيل يعزوها للهندو - أوروبيين الأوائل - لا سيما ذلك المنظوم الأيديولوجي الذي تنطوي عليه - تبدو على قدر من التماسك والعمق لا قِبَل للمجتمع ما قبل التاريخي بهما.

3 - إن الاختصاصيين بالحقل المخصوص لعلوم اللغة الهندو - أوروبية كانوا مقتنعين بأنه يستحيل على عالم واحد أن يحيط بِكُلّ حقل الدراسات الهندو - أوروبية[50].

---

(50) من المحتمل أن يكون جو الريبة والشك الذي أحاط بأعمال دوميزيل عائداً إلى ما كان الرجل يقوم به من إعادة تركيب منظومية، لا إلى تبحّره المذهل. والواقع أن الأوساط الأكاديمية كانت لا تخفي تقديرها واحترامها لاختصاصيين معاصرين آخرين من ذوي الإحاطة المعرفية المدهشة أمثال ب. لاوفر وبول بليوت. لكن هؤلاء العلماء لم يحاولوا أن يتخطوا حدود التبحر اللغوي والتأريخي.

إن هذه الاعتراضات كلها تقوم على العدد نفسه من الالتباسات في فهم مقاربة دوميزيل:

1 ـ إن دوميزيل لم يستخدم المنهج اللغوي (الفيلولوجي)، أي الاشتقاقي (الإتيمولوجي)، الذي اتّبعه ماكس موللر، بل استخدم منهجاً تاريخياً. لقد قارن بين ظاهرات اجتماعية ـ دينية ذات صلة قرابة تاريخياً (نعني المؤسسات والميثولوجيات والإلهيات لدى عدد معيّن من الشعوب المتحدرة من رحم عرقية ولغوية وثقافية واحدة)، وبرهن، في نهاية الأمر، على أن التشابهات تساعدنا على القول بوجود منظوم أصلي واحد، وأنها لم تكن عبارة عن بقايا عرَضية (اتفاقية (Casual)) وصلت إلينا من عناصر متنافرة.

2 ـ إن الأبحاث الحديثة بيّنت خطأ مغالطة المذهب التطوري الشائعة حول عجز «البدائيين» عن التفكير عقلانياً و«بانتظام منهجي». هذا فضلاً عن أن الثقافة ما قبل الهندو ـ أوروبية لم تكن «بدائية» أبداً بقدر ما أنّها كانت تتغذى بمؤثرات دائمة، وإن غير مباشرة، كانت تأتيها من الحضارات المدنية الأرفع للشرق الأدنى القديم.

3 ـ إن الفرضية القائلة باستحالة أن يتضلّع شخص واحد بعدد كبير من اللغات هي فرضية مغلوطة، تستند إلى التجربة الشخصية أو إلى المعلومات الإحصائية، وهذه تظل في النهاية غير ذات صلة بالموضوع. إذ إنَّ الحجة المقنعة الوحيدة تقوم في البرهان على أن التفسير الذي يقدمه دوميزيل لنصّ سنسكريتي أوسلتي أوقوقازي، مثلاً، هو تفسير ينمّ عن معرفة ناقصة باللغة المعنيّة.

درس دوميزيل في سلسلة قيّمة من الكتب والدراسات المونوغرافية التي نشرها بين عامي 1940 و1960 ما أسماه التصوّر الهندو ـ أوروبي المثلوث للمجتمع، أي تقسيمه إلى ثلاث مناطق متراتبة تقابل ثلاث وظائف: المُلك والقوة الحربية والازدهار

الاقتصادي. وقد ذهب إلى أن كلّ وظيفة من هذه الوظائف الثلاث منوطة بمسؤولية فئة اجتماعية ـ سياسية (ملوك، محاربون، منتجون للغذاء)، ومرتبطة ارتباطاً مباشراً بطراز مخصوص من الألوهية (في روما القديمة مثلاً: المشتري، المريخ، كيرينوس). أمّا الوظيفة الأولى، فتنقسم إلى دورين أو جانبين متكاملين: المُلك السحري والمُلك الشرعي، ويمثلهما فارونا وميترا في الهند الفيدية. وهذا التشكيل الأيديولوجي الأساسي لدى ما قبل الهندو ـ أوروبيين صير إلى تطويره وإلى إعادة تأويله بطرق شتى من قبل الشعوب الهندو ـ أوروبية المختلفة في مجرى التاريخ الخاص بِكُلّ واحد منها. وقد بيّن دوميزيل، مثلاً، وبصورة مقنعة أن العقل الهندي عبّر عن النظام الأصلي بعبارات كوزمولوجية، في حين أن الرومان «أرخنوا» (Historicized) المعطيات الأسطورية، بحيثُ إنَّه يمكن فكّ رموز أقدم أسطورة رومانيّة ـ والوحيدة الصحيحة ـ على ضوء الأشخاص والأحداث «التاريخية» التي وصفها تيطوس ـ ليفيوس في الكتاب الأول من تواريخه.

ختم دوميزيل دراسته المعمّقة للأيديولوجيا المثلوثة بعدد من الدراسات المونوغرافية حول الطقوس الهندو ـ أوروبية وحول الإلهات الفيدية واللاتينية، وأعقبها مؤخراً (1966) بمجلد ضخم حول الديانة الرومانيّة[51] [المقصود ديانة الإمبراطورية الرومانية وليس

(51) Georges Dumézil: *Rituels indo-européens à Rome,* études et commentaries; no. 19 (Paris: [n. pb.], 1954); *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens,* bibliothèque de l'école des hautes études. Section des sciences religieuses; vol. 68 (Paris: [n. pb.], 1956); *Déesses latines et mythes védiques,* collection latomus; vol. 25 (Bruxelles: [Latomus], 1956), et *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques,* bibliothèque historique. Collection «les religions de l'humanité» (Paris: [Payot], 1966).

رومانيا، ولذلك ترجمها البعض «الرومية» نسبة الى روما (المترجم)].
لقد أخذ الاختصاصيون يقبلون يوماً بعد يوم على استعمال منهج دوميزيل والنتائج التي توصّل إليها. وبالإضافة إلى أهمية عمله ـ وهو في الوقت الحاضر المساهمة الوحيدة من حيث جدّتها وأهميتها في فهم الديانات الهندو ـ أوروبية ـ فإن المثال الذي ضربه دوميزيل فريد بالنسبة للفرع المعرفي المسمّى تاريخ الأديان. والحق أن الرجل قد بيّن كيف يمكننا أن نكمّل تحليل النصوص تحليلاً لغوياً وتاريخياً دقيقاً، بمعلومات مستقاة من علم الاجتماع والفلسفة. كما بيّن كذلك أن كشف رموز المنظوم الأيديولوجي الأساسي الذي تقوم عليه المؤسسات الاجتماعية والدينية وفكّها يسمح وحده بأن نفهم فهماً صحيحاً مطلق صورة إلهية أو أسطورة أو طقس معينين.

فان درّلووي وفينومينولوجيا الدين

ارتبط اسم جيراردوس فان درّلووي بفينومينولوجيا الدين. والحق أنه كان أول من كتب بحثاً مهماً في هذا الموضوع، لكن تعدّد جوانب عمله، شأنه في ذلك شأن رودلف أوتّو، يحول دون تصنيفه تصنيفاً جامداً. ومع أنه درس اللغات الشرقية في شبابه، وحصل على درجة الدكتوراه بناء على أطروحة حول الديانة المصرية، فإن فان درّلووي نشر لاحقاً كتابين ممتازين عن الديانة البدائية، وعدداً كبيراً من المقالات والدراسات المونوغرافية حول ديانات أخرى مختلفة، وحول مشكلة الديانة التوحيدية الأولانية، وحول علم نفس الدين. وكان الرجل، إلى ذلك شاعراً وموسيقياً ورجلَ دين ومؤلّفاً لكتاب مهم حول **القدّسي في الفن**[52] (*The Holy*)

(52) ترجم إلى الإنجليزية بعنوان «*Sacred and Profane Beauty*»، انظر: Gerardus
= van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty; the Holy in Art*, Pref. by Mircea

in Art). غير أن فضوله النهم واهتماماته المتعدّدة لم يكن لها أن تصبّ في نهاية الأمر في خدمة نتاجه، فهو كاتب بارع، يكتب بأسلوب بديع وبغاية الوضوح، لذا جاءت كتبه قريبة إلى الأفهام، ولا تحتاج قراءته إلى الشروحات والتعليقات. وفي زمن كاد يتحول فيه الأسلوب الجاف والعويص والمغلق إلى ما يشبه الموضة في الأوساط الفلسفية، فإن وضوح الكتابة والتميز الفني صارا معرّضين للاشتباه بالسطحية وروح الهواية أو غياب أصالة الفكر.

في كتابه **فينومينولوجيا الدين**[53] (Phanomenologie der Religion) (1933) إشارات وإحالات قليلة إلى هوسرل، لكننا نجد عدداً كبيراً من الإحالات إلى ياسبرز (Jaspers) ودلثي وأدوارد سبرانغر. لقد تأثر فان درّلووي تأثراً كبيراً بنتائج أعمال مدرسة الجشطالت النفسانية (Gestalt psychologie)، ومدرسة البنيانية النفسانية[54] (Struktur psychologie). لكنه ظلّ على الرغم من ذلك

Eliade; Translated by David E. Green (New York: [Holt, Rinehart and Winston, = 1963]).

(53) ترجم هذا الكتاب بعنوان **الدين بين جوهره وظواهره**، انظر: Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, Translated by J. E. Turner, Sir Halley Stewart Publications; no. 5 (London: Allen and Unwin, 1938), and *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, Translated by J. E. Turner, 2 vols. (New York: Harper and Row, 1963).

(54) Fokke Sierksma, *Phaenomenologie der religie en complexe psychologie; een methodologische bijdrage* (Assen: [n. pb.], 1951).

ولا تقل كتب فريدريخ هيلر أهمية بالنسبة لفينومينولوجيا الدين، خصوصاً دراسته المونوغرافية التي أصبحت كلاسيكية وهي: Friedrich Heiler, *Das Gebet: Eine religions-geschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (München: [n. pb.], 1918).

[وقد ترجم الكتاب إلى الفرنسية، انظر: Frédéric Heiler, *La Prière*, trad. d'aprés =

ظواهرياً (فينومينولوجياً) من حيث إنّه احترم في كتاباته الوصفية المعطيات الدينية وغاياتها المخصوصة. وكان يشدّد على استحالة اختزال التصوّرات الدينية إلى وظائف اجتماعية أو نفسانية أو عقلانية، ويرفض التفسيرات الطبيعية التي تسعى إلى تفسير الدين بشيء آخر غير الدين نفسه. وكان يرى أن المهمّة الرئيسة التي يجب أن تضطلع بها فينومينولوجيا الدين، هي أن توضح البنى الداخلية للظاهرات الدينية. وكان يظن، واهماً، أنه كان يمكنه ردّ مجمل الظاهرات الدينية إلى ثلاث بنى أساسية (Grundstrukturen): دينامية وإحيائية وآلهانية. غير أنه لم يكن يهتم بتاريخ البنى الدينية. وهنا يكمن العيب الأكثر خطورة في طرحه. إذ إنَّ أسمى التعابير الدينية (مثل الانجذاب أو الوجد الصوفي) تتجلّى عبر بنى وأشكال تعبيرية ثقافية محددة، تكون مشروطة من الناحية التاريخية (أنظر أدناه ص 131). والواقع أن فان درّلووي لم يحاول مطلقاً بلورة صيغة مورفولوجية دينية أو صيغة فينومينولوجية تطورية للدين. غير أن هذه الثغرة، ولا بأس من تكرار ذلك، لا تقلّل شيئاً من أهمية نتاجه. وعلى الرغم من أن عبقريته الموسوعية لم تتح له أن يستكمل

---

la 5ème éd. allemande par Etienne Kruger et Jacques Marty, bibliothèque = scientifique (Paris: [Payot], 1931).

انظر أيضاً: Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Die Religionen der Menschheit; Bd. 1 (Stuttgart: [W. Kohlhammer], 1961).

وقدم كلّ من منشنغ (G. Mensching) وبريد كريستنسون (W. Brede Kristensen) وبليكر (C. J. Bleeker) مساهمات فينومينولوجية أخرى.

انظر أيضاً: Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion: Eine historisch-systematische Untersuchung von «Religionsphänomenologie» und «religionsphänomenologischer Methode» in der Religionswissenschaft* (Würzrbug: [Konrad Triltsch], 1940).

وينظم اجتهاداً تأويلياً جديداً في الدين، إلا أنّه يظل رائداً متحمساً.

«الظواهريون» و«المؤرخنون»

كان الاهتمام المتزايد بفينومينولوجيا الدين مدعاة لخلق بعض التوتر لدى الدارسين في علم الأديان. وقد ردّت المدارس التاريخية والمؤرخنة على اختلافها، رداً شديداً على ادعاء الفينومينولوجيين أن بوسعهم إدراك كنه الظاهرات الدينية وبُنيتَها. فالمؤرخنون يرون في الدين أمراً تاريخياً بحتاً، لا معنى له ولا قيمة خارج التاريخ، وأن البحث عن «ماهيات» يعني الوقوع في الخطأ الأفلاطوني القديم (بالطبع، لا يقيم المؤرخنون وزناً لهوسرل).

كنا قد أشرنا سابقاً إلى ذلك التوتر الدائم بين «الفينومينولوجيين» والمؤرخين أو «المؤرخنين» (58 ـ 59 من هذا الكتاب). ومن جهة أخرى هناك أمارات تشير إلى سعي عدد من العلماء نحو إيجاد منظور أرحب وأوسع، قادر على إدراج كلا الموقفين ضمنه. أمّا في الوقت الراهن، فإن مختلف المقاربات المنهجية والافتراضات النظرية تبرهن عن صلاحيتها أو عن فائدتها بمقدار ما تحقّق أساساً من إنجازات في مضمار الاجتهاد التأويلي. قد يوافق المرء أو لا يوافق على قناعة أناندا كوماراسوامي الشخصية المتعلّقة بالـPhilosophia) Perennis) (الفلسفة الأزلية)، وبـ «التراث» الأولاني الشامل، اللذين كانا يلهمان، برأيه، الثقافات ما قبل الحديثة كلها. والمهمّ، في نهاية الأمر، هو الضوء غير المتوقع الذي سلّطه هذا المؤلّف على الإبداع الديني الفيدي والبوذي. كذلك يستطيع المرء عدم مشاطرة هنري كوربان «مناهضته الأرخنة»، لكنه لا يستطيع أن ينكر أن هذا العالم قد استطاع، بفضل تصوّره الخاص، أن يكشف النقاب عن بعد مهم من أبعاد الفلسفة الصوفية الإسلامية، كاد يكون مجهولاً حتّى ذلك

الحين من جانب العلماء الغربيين.

وفي نهاية الأمر فإن الحكم على نتاج مفكر من المفكرين هو في مدى مساهمة هذا النتاج في فهم نمط مخصوص من الإبداع الديني. كما أن نجاح مؤرخ الأديان في القيام بدوره في الثقافة المعاصرة يقاس بمقدار ما يوفق، عبر الاجتهاد التأويلي، إلى تحويل مواد شغله إلى رسائل روحية. وهذا أمر لا يتحصل لنا، مع الأسف، لأسباب وبعواقب نناقشها في الفصل الرابع.

3
بحثاً عن «أصول» الدين[1]

وحي أوّلاني

هناك مثل فرنسي يقول: «ليس هناك من أمر مهم سوى التفاصيل». لا أريد أن أدّعي أن هذا هو الحال دائماً، إنّما هناك لحظات في تاريخ الثقافة تكون التفاصيل فيها أقوى على الكشف والإيحاء مما قد يظن البعض. فلنأخذ، مثلاً، بدايات المذهب الإنساني الإيطالي في فلورنسا. إننا نعلم بشكل عام أن مرسيليو فيتشينو [1433 ـ 1499. من أشهر فلاسفة المذهب الإنساني في بداية عصر النهضة الإيطالي. كان أيضاً فلكياً مهتماً بالغنوصية وبالنيوأفلاطونية، [وهو أول من ترجم أفلاطون الى اللاتينية (المترجم)] كان قد أسّس الأكاديمية الأفلاطونية، وترجم إلى اللاتينية حوارات أفلاطون، فضلاً عن بعض الكتابات والشروحات النيوأفلاطونية. غير أن هناك تفصيلاً يغيب عادة عن الأذهان: كان

(1) هذا الفصل هو مراجعة وتوسعة لمقال سابق، كان قد صدر في مجلة **تاريخ الأديان**، انظر: Mircea Eliade, «The Quest for the «Origins» of Religion,» *History of Religions*, vol. 4, no. 1 (Summer 1964), pp. 154-169.

كوزيمو دو مديتشي [1389 ـ 1464. مؤسس سلالة آل مديتشي التي حكمت فلورنسا طوال عصر النهضة (المترجم)] قد عهد إلى فيتشينو بترجمة مخطوطات أفلاطون وأفلوطين بعد أن قضى بصفته رجل دولة سنوات عديدة في جمعها. وكان كوزيمو قد اشترى في حوالى العام 1460 مخطوطةً ما سوف يسمّى في ما بعد بالمجموع الهرمسي (كوربوس هرميتيكوم) [باللاتينية في النصّ: أي المجموع الهرمسي (Corpus Hermeticum)، راجع الثبت التعريفي (المترجم)] وطلب من فيتشينو أن ينقلها فوراً إلى اللاتينية. في ذلك الحين لم يكن فيتشينو قد باشر بعد بترجمة أفلاطون. فوضع الحوارات جانباً، وانصرف على عجل إلى ترجمة النصوص المسماة بوامندريس [أحد فصول المجموع الهرمسي ويتعلق بالآلهة (المترجم)] وغيرها من المصنّفات الهرمسية، بحيث يستطيع أن ينتهي منها في بضعة أشهر. وبالفعل أصبحت هذه الترجمات جاهزة عام 1463، أي قبل سنة من وفاة كوزيمو. فكان الكوربوس هرميتيكوم أول نصّ يوناني يترجم وينشر على يدّ مرسيليو فيتشينو. ولم ينصرف الرجل إلى ترجمة أفلاطون إلا بعد ذلك(2).

نحن هنا أمام تفصيل مهم. إذ يكشف لنا وجهاً من أوجه النهضة الإيطالية كان مجهولاً، أو مهملاً على الأقل من قبل مؤرخي الجيل الماضي. لقد أصيب كلّ من كوزيمو وفيتشينو بذهول شديد عندما اكتشفا أن هناك وحياً أوّلانياً، هو ذلك الوحي الذي تأتي على ذكره النصوص الهرمسية. حيث لم يكن لديهما أي داع لأن يشككا بذلك المصري [المقصود هرمس (المترجم)]، أي بالتالي بأقدم أنواع الوحي التي وصلت إلينا، وهو وحي سبق وحي موسى، وألهم

---

(2) Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: [University of Chicago Press], 1964).

فيثاغوراس وأفلاطون، كما ألهم المجوس الفرس.

ومع أنّه أشاد بقدسية النصوص الهرمسية وبمصداقيتها، إلا أن فيتشينو لم يكن لينتابه الشك ـ ولم يكن بمقدوره أن يشكّ ـ أنه لم يعد مسيحياً صالحاً. وكان لاكتانتيوس، وهو أحد المنافحين عن المسيحية(*)، قد سبق فيتشينو، ومنذ القرن الثاني للميلاد، إلى اعتبار هرمس المثلث العظمة(**) حكيماً يُوحى إليه من عند الله، وإلى تأويل بعض النبوءات الهرمسية كما تحققت في ولادة السيد المسيح (إذ تنبّأت بها). فعمد مرسيليو فيتشينو إلى التأكيد على هذا التوافق بين الهرمسية والسحر الهرمسي من جهة، والمسيحية من جهة أخرى. ولم يكن بيكو ديللا ميراندولا(***) أقل صدقاً وحسن طويّة عندما كان يعتبر أن السحر أو الماجيا (Magia) والقابالاه (Cabbala) تؤيدان ألوهية المسيح. كما إنَّ البابا إسكندر السادس كان قد أمر بأن ترسم في الفاتيكان لوحة جدارية تغص بالصور والرموز المصرية، أي الهرمسيّة! أمّا السبب في ذلك، فلم يكن لا من باب الذوق الجمالي (الأستطيقيا) ولا من باب الزخرفة، بل من قبيل رغبة إسكندر السادس في الإعراب عن حمايته للتراث المصري المجيد والباطني.

إن مثل هذا الاهتمام المفرط بالهرمسية ينطوي على دلالات بعيدة المغزى. فهو ينمّ عن توق إنسان النهضة إلى «وحي أوّلاني» من شأنه أن يشتمل لا على موسى والقابالاه فقط، بل على أفلاطون أيضاً، ناهيك عن اشتماله أولاً وقبل كلّ شيء على الديانات السرية

(*) عاش ما بين 240 و320 ميلادية على وجه التقريب. وهو من لاتين شمال أفريقيا.

(**) المثلث بالحكمة على ما جاء عند القدماء.

(***) ميراندولا (1463 ـ 1494). من فلاسفة النهضة الإيطالية وكاتب «مانيفستو النهضة» أحد أبرز النصوص الفلسفية الإنسانوية المؤسسة للنهضة.

الغامضة لبلاد مصر وفارس. كما أنه يكشف كذلك عن استياء عميق أورثه لاهوت القرون الوسطى، وتصوراته المتعلّقة بالإنسان والكون. فكان ذلك بمثابة ردّ فعل على ما يمكن تسميته بالمسيحية «الإقليمية» أو «المحلية»، أي الغربية المحض، وبمثابة التوق أو التطلع إلى ديانة عالمية، خارج التاريخ، «أسطورية». لقد ظلت مصر والهرمسية ـ أي السحر المصري ـ تستحوذان طوال قرنين من الزمن على اهتمام ما لا يحصى عدده من اللاهوتيين والفلاسفة، سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين أم ملحدين متخفين (زنادقة). وإذا كان جيوردانو برونو(*) قد هلّل بحماسة شديدة لاكتشافات كوبرنيكوس، فلأنه كان يعتقد بأن لنظرية مركزية الشمس معنى ديني وسحري عميق. فعندما كان برونو في أنجلترا، كان يبشّر بالعودة القريبة لديانة المصريين القدماء السحرية، كما جرى وصفها في الأسكلبيوس(**) (Asclepius) وهو كان يشعر أنه أرفع شأناً من كوبرنيكوس، فمن حيث فهم هذا الأخير نظريته بصفته رياضياً، كان بوسع برونو أن يتأوّل الترسيمة الكوبرنيكية بوصفها خطوطاً هيروغليفية لأسرار إلهية.

من الممكن أن يقوم المرء بدراسة شيّقة، يستعيد فيها تاريخ الأسطورة الدينية والثقافة المتعلّقة «بالوحي الهرمسي الأوّلاني» حتّى زوالها عام 1614 على يدّ العلامة المحقق اليوناني إسحاق كازوبون (Isaac Casaubon). لكن التاريخ المفصّل لهذه الأسطورة ما قبل ـ الحداثية من شأنه أن يبعدنا كثيراً عما نحن فيه. نكتفي إذن بالقول إنّ

(*) برونو (1548 ـ 1600) فيلسوف وكاهن وعالم فلك اهتم بالماورائيات وبالسحر والتنبؤات الغيبية حتى اتهم بالهرطقة وأعدم حرقاً عهد محاكم التفتيش. ويعتبره البعض الشهيد الأول للعلم.

(**) أحد المصنفات الكبرى في الهرمسية ويتعلق بالطب والاستشفاء نسبة إلى اسم بطل نصف إله في الميثولوجيا اليونانية القديمة.

إسحاق كازوبون كان قد استند إلى أسس لغوية بحتة، ليبرهن على أن «المجموع الهرمسي» لم يكن يعبّر عن «وحي أولاني»، بقدر ما أنّه مجموعة من النصوص كتبت في فترة متأخرة نسبياً ـ لا ترقى إلى ما قبل القرنين الثاني والثالث من عصرنا ـ وأنه يُعبّر عن النزعة التوفيقية بين الهلينية والمسيحية.

إن بروز، كما أقول، هذا الاعتقاد المفرط بوحي أولاني كان قد وصلنا بحرفيته عن طريق بعض الكتابات، لأمر ذي مغزى. لا بل إنّه يمكننا القول إنّه يستبق ما سيحدث خلال القرون الثلاثة اللاحقة. والحق أن البحث عن وحي سابق على الحقبة الموسوية كان قد تبلور، ثمّ ما لبث أن رافق سلسلة الأزمات التي عصفت بالمسيحية الغربية، ثمّ انتهى به الأمر إلى تمهيد الطريق أمام الأيديولوجيات الطبيعية والوضعية التي شهدها القرن التاسع عشر. إن الاهتمام الشديد والدائم بمذهب «المصرانية» (Egyptianism) و«بالأسرار الشرقية» الأخرى لم يكن عاملاً مشجعاً، خلال عصر النهضة، على تطور ما نسميه اليوم بعلم الأديان المقارن. بل على العكس، فإن النتيجة المباشرة لجهود كلّ من فيتشينو وبيكو وبرونو وكامبانيلا(*) في دراسة المعارف الهرمسية، تمثلت بتطوير مختلف الفلسفات الطبيعية، وبانتصار العلوم الرياضية والفيزيائية. ففي منظور هذه العلوم والفلسفات الجديدة ليست المسيحية ديانة الوحي الوحيدة ـ هذا إن كانت تعتبرها بالفعل ديانةَ «وحي». وآل ذلك في النهاية، أي في القرن التاسع عشر، إلى اعتبار الأديان المعروفة كلها، بما فيها المسيحية، ليس أنّها لا تقوم على أي أساس فقط، وإنما أيضاً أنها تمثل خطراً ثقافياً لأنها أعاقت عموماً تقدّم العلم. وكان هناك إجماع بين الإنتلجنسيا في ذلك العصر على أن الفلاسفة قد أثبتوا استحالة

(*) توماس كامبانيلا (1568 ـ 1639). فيلسوف ولاهوتي وفلكي إيطالي.

البرهنة على وجود الله. كما ساد الادعاء أيضاً بأن العلوم تبرهن على أن الإنسان لم يُصنع إلا من المادة، أي بمعنى أخر أنه لا يمكن أن يكون ثمة وجود لأي شيء من قبيل «النفس»، أي ذلك الكيان الروحي المستقل عن الجسد والذي يبقى بعده.

بدايات مباحث مقارنة الأديان

من الافت هنا أن بدايات «الأديان المقارنة» وقعت في حوالى أواسط القرن التاسع عشر، أي في الوقت الذي كانت قد وصلت فيه الدعاية المادية والوضعية إلى أوجها. وكان أوغست كونت قد نشر كتابه **التعاليم الوضعية** (*Catéchisme positiviste*) عام 1852، وكتابه الآخر **نسق السياسة الوضعية** (*Système de politique positive*) بين عامي 1855 و1858. وعام 1855، نشر لودفيغ بوخنر كتابه **القوة والمادة** (*Kraft und Stoffe*). حيث حاول أن يقيم البرهان على أن الطبيعة تفتقد للغائية، وأن الحياة قد نشأت بالتولد التلقائي، وأن الروح والعقل وظيفتان عضويتان. كما أكد أن العقل هو حصيلة مجمل القوى المجتمعة في الدماغ، وأن هناك احتمالاً كبيراً في أن يكون ما يطلق عليه اسم «النفس» أو «الروح» عبارة عن مفعول «الكهرباء العصبية». وفي العام التالي، 1856، نشر ماكس موللر كتابه **مقالات في الميثولوجيا المقارنة** (*Essays in Comparative Mythology*) الذي يمكن اعتباره أوّل كتاب مهم في حقل «الأديان المقارنة». وظهر **أصل الأنواع** (*Origin of Species*) لداروين بعد ثلاثة أعوام. كما نشر هربرت سبنسر عام 1862 كتابه **المبادئ الأولى** (*First Principles*). حاول فيه تفيسر تطور الكون بتحول غامض طرأ على المادة الأولانية، نقلها من حال تجانس غير محدّد إلى حال تغاير محدد.

سرعان ما تحولت هذه الاكتشافات والفرضيات والنظريات

الجديدة التي أخذت بعقول المتعلمين وأفئدتهم، إلى آراء ذات شعبية واسعة جداً. فكان كتاب أرنست هايكِل **قصة الخليقة على المذهب الطبيعي** (*Naturliche Schopfungsgeschichte*) واحداً من الكتب التي حققت أفضل المبيعات في ذلك العصر. فبعد نشره عام 1868، قبل انصرام القرن، طبع منه أكثر من عشرين طبعة، وترجم إلى حوالى اثنتي عشرة لغة. وتجب الإشارة إلى أن هايكِل لم يكن فيلسوفاً قديراً ولا مفكراً أصيلاً، فهو استلهم آراء داروين، واعتقد بأن نظرية التطور تشكل الطريق الأسرع والأصح (الطريق الملكية) نحو فهم الطبيعة فهماً آلياً. وبحسب هايكِل فإن نظرية التطور أبطلت التفسيرات اللاهوتية والغائية، وأن من شأنها، وبالضربة نفسها، أن تساعد على تيسير فهم أصل الكائنات العضوية بالاعتماد على الأسباب الطبيعية وحدها.

وبينما كان كتاب هايكِل يلقى رواجاً منقطع النظير، فيعاد طبعه ويترجم، وفي الوقت الذي كان سبنسر ينجز فيه كتابه **نسق الفلسفة التأليفية** (*System of Synthetic Philosophy*) (1860 ـ 1896) كان الفرع المعرفي الجديد الذي هو «تاريخ الأديان» يحقّق إنجازات سريعة. ففي **قراءات في علم اللغة** (*Lectures on the Science of Language*) (السلسلة الثانية، 1864) عرض ماكس مولّلر نظريته المتعلّقة بالميثولوجيا الشمسية لدى الآريين، وهي نظرية تقوم على فهم مفاده أن الأساطير نشأت عن «داء في اللغة». وعام 1871، نشر أدوارد ب. تايلور كتابه **الثقافة البدائية** (*Primitive Culture*) الذي يشكل محاولة لامعة لإعادة تركيب أصل المعتقدات الدينية وتطورها. عرّف تايلور أول مرحلة من مراحل الدين في ما أسماه «بالإحيائية»: أي الاعتقاد بأن الطبيعة حيّة، أي أن لها نفساً. كما كان يرى أن الإحيائية أدت إلى ديانة الآلهة المتعددة التي أدت بدورها في النهاية إلى ديانة التوحيد.

لا أنوي هنا التذكير بِكُلّ التواريخ المهمة التي طبعت تاريخ دراسة الدين دراسة علمية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. غير إننا سنتوقف لحظة لنلقي نظرة على معنى هذا التزامن بين الأيديولوجيات المادية من جهة، والاهتمام المتصاعد بالأشكال الدينية الشرقية والغابرة من جهة أخرى. ربّ قائل يقول إنّ البحث القلق عن أصول الحياة والفكر، والافتتان «بأسرار الطبيعة»، وهذه الحاجة إلى اقتحام بنى المادة الداخلية وفك رموزها، إن كلّ هذه التطلعات والاندفاعات تشير إلى ضرب من ضروب الحنين إلى الأولاني، إلى الرحم الأصلية الشاملة. فالمادة، أو الجوهر، تشكّل الأصل المطلق، البداية الأولى لِكُلّ الأشياء، سواء أكانت كوناً أم حياة أم روحاً. ثمة رغبة لا تقاوم في سبر أعماق الزمان والمكان لبلوغ حدود العالم المرئي وبداياته، وخصوصاً لاكتشاف الأساس المتين الذي به قوام الجوهر والحال الجنينية التي تخلقت منها المادة الحيّة[3]. والقول من وجهة معينة، بأن النفس البشرية

---

(3) ولنضف إلى ذلك أن الانشغال بالأصل المطلق، ببداية الأشياء كلها، إنّما هو سمة من سمات ما يمكن أن نسميه العقلية الغابرة. وقد سبق لي أن ذكرت في كتابات سابقة أن أسطورة نشأة الكون تقوم بدور مركزي في الديانات الغابرة، وذلك لسبب أساسي وهو أنها إذ تروي كيف نشأ الكون فإنها تفصح في الوقت نفسه عن كيفية وجود الواقع (أي عن «الكينونة» نفسها). انظر: الفصل الخامس من هذا الكتاب، و Mircea Eliade, *Myth and Reality*, Translated from the French by Willard R. Trask, World Perspectives; v. 31 (New York: [Harper and Row], 1963).

فالنظريات المنظومية الأولى التي تحدثت عن نشأة الكون وعن صفاته إنّما كانت، بمعنى من المعاني، نظريات في انوجاد الوجود (Ontogenies). انظر: Eliade, *Myth and Reality*, pp. 111 ff.

وإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية معينة يتبين لنا أن ليس هناك انقطاع في التواصل بين العقلية الغابرة وأيديولوجيات القرن التاسع عشر العلمية. ثمّ إن فرويد هو الآخر يستعمل مقولة «البداية المطلقة» للدلالة على ما يعتبره خصوصية الشرط البشري. لكن «الأولاني» عنده يفقد بعده الكوني ويرتد إلى «أولانية شخصية»، أي أنه يرتد إلى الطفولة الأولى، انظر: المصدر المذكور، ص 77 وما يليها، وص 128 ـ 129 من هذا الكتاب.

قد نشأت، في نهاية الأمر، عن المادة، ليس بالضرورة قولاً مخزياً ولا فيه مسّ بكرامة الإنسان. صحيح أن النفس البشرية لا تعود، في هكذا منظور، خليقة الله.. إلا إننا إذا أخذنا باعتبارنا واقعة أن الله غير موجود، كان لنا عزاء وسلوان في اكتشافنا أن النفس هي حصيلة لتطور مديد في غاية التعقيد، وأن أصلها يعود إلى أقدم الوقائع الكونية: المادة الفيزيائية - الكيميائية. فالمادة حلّت، في نظر علماء النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومثقفيه، المشكلات كلها، لا بل أنها ردت تقريباً مستقبل البشرية إلى تقدّم مضطرد، شاق، لا تاريخ له. فبفضل العلم، صار بإمكان الإنسان أن ينصرف إلى تحسين معرفته بالمادة وإحكام سيطرته عليها. ولن تتوقف هذه المسيرة الحثيثة نحو الكمال. وانطلاقاً من هذه الثقة الحماسية بالعلم وبالتربية العلمية وبالصناعة، سيصير بمكنتنا استنباط ضرب من التفاؤل الديني المسيحاني. وأخيراً سيكون الإنسان حرّاً، سعيداً، غنيّاً، قوياً.

المادية، الروحانية، الإشراقية

ناسب التفاؤل تماماً مقاصد المادية والوضعية والاعتقاد بالتطور اللامحدود. وهذا يتضح بداهة، لا من خلال **مستقبل العلم** (*L'Avenir de la science*) الذي كتبه أرنست رينان في أواسط القرن التاسع عشر فقط، بل أيضاً من خلال بعض الحركات شبه الدينية المهمة التي نشأت في النصف الثاني من ذلك القرن، مثل الحركة الروحانية مثلاً. بدأت هذه الحركة عام 1848 في هايدسفيل من أعمال ولاية نيويورك. وكان منشؤها سماع بعض أفراد عائلة جون فوكس لسلسلة من الطرقات الغامضة على الباب بدا أنّها صادرة عن مسبب عاقل.

«اقترحت إحدى البنات شيفرة معينة: ثلاث طرقات للدلالة على الجواب بنعم، وطرقة واحدة للدلالة على الجواب بلا،

وطرقتين للجواب بالشك أو التردد. وهكذا حصل الاتصال مع هذا الذي جرى الزعم بأنه «روح». وصارت الشقيقات فوكس الثلاث أوّل «وسيطات»، وما لبث الجلوس في «حلقات» (Circles) وعقد «الجلسات» (بالفرنسية في الأصل Séances)، بهدف الاتصال «بالأرواح» التي تجيب بالطرقات أو بارتجاج الطاولات أو بإشارات أخرى، أن انتشر سريعاً في أنحاء العالم» كله[4].

عرفت الظاهرات الروحانية منذ أزمنة قديمة، وجرى تأويلها بشتّى الأشكال من قبل الثقافات والأديان المختلفة. غير أن العنصر الجديد والمهم في الروحانية الحديثة هو نظرها (Outlook) المادي. ذلك أن هذا النظر عنى بدايةَ الاعتقاد إننا بتنا نملك «أدلّة مادية» (وضعية علمية) على وجود النفس، أو بالأحرى على وجود هذه النفس بعد الموت من خلال الطرقات وارتجاج الطاولات، وفي ما بعد من خلال ما يسمّى «تجسدات مادية» (Materializations). استبدت مشكلة بقاء النفس وخلودها بالعالم الغربي على نحو غير سوي منذ فيثاغوراس وأمبذقلوس وأفلاطون. لكنها كانت عند هؤلاء مشكلة فلسفية أو لاهوتية. أما الآن (في القرن التاسع عشر)، وفي عصر علمي ووضعي، فقد صار خلود النفس مرتبطاً بنجاح تجربة: أن نبرهن «علمياً» على هذا الخلود يعني الإتيان بأدلة «فعلية»، أي مادية. وهكذا صير لاحقاً إلى اتخاذ أجهزة ومختبرات معقدة ترمي إلى دراسة الدليل على بقاء النفس حية بعد الموت. والحال إننا نجد ذلك التفاؤل الوضعي يسحب ظله على معظم الأبحاث

---

(4) F. C. S. Schiller, «Spritism,» in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edited by James Hastings with the Assistance of John A. Selbie and Other Scholars, 13 vols. ([Edinburgh: T. and T. Clark; New York, Scribner, 1910-1934]), vol. 11, p. 806.

البارابسيكولوجية: إذ يلوح دائماً من خلّالها ذلك الأمل بأنه لا بدّ في يوم من الأيام أن يبرهن علمياً على وجود النفس بعد الموت.

ولم تكن الجمعية الإشراقية ـ وهي حركة شبه دينية واسعة أسّستها هيلانة بتروفنا بلافاتسكي في نيويورك في تشرين الثاني 1875ـ لتقل عن الروحانية تفاؤلاً ووضعية. لقد عرضت هذه المغامِرة المذهِلة والموهوبة في كتابها **كشف الحجاب عن وجه إيزيس** (*Isis Unveiled*) (1877)، كما في كتبها الضخمة الأخرى، وحياً غيبياً سحرياً غامضاً يخاطب العالم الحديث بلغة يفهمها. فهذا العالم يؤمن بالتطور، وبالتالي بالتقدّم الذي لا تحدّه حدود. فما كان من السيدة بلافاتسكي إلا أن طرحت نظرية في التطور الروحاني الذي لا حدود له، وذلك عبر التقمّص والتأهيل التدرّجي. وكانت تدّعي أنه خلال إقامتها المزعومة في بلاد التيبت، هبط عليها الوحي الأولاني الذي هو بزعمها الوحي الآسيوي، لا بل الوحي المفارق لهذا العالم. ولكنني هنا أجد نفسي مضطراً إلى قطع حبل هذا التسلسل لكي أقول إنه إذا كان ثمة شيء تختص به التراثات الشرقية فهو بالضبط تصورها الحياة الروحية على نحو مضاد للتطورية. إلى ذلك كانت السيدة بلافاتسكي تؤمن بضرورة الإتيان «بأدلة» وضعية مادية، تدعم بها العقيدة الإشراقية. فكانت تعمل بانتظام على «التجسيد المادي» لرسائل كانت تصلها من «مرجعياتها الروحية» (المهاتمات (Mahatmas)) الغامضين في التيبت. ولم يكن ليقلل من وقع هذه الرسائل وهيبتها باعتبارها أمراً ثابتاً ومادياً، حقيقة أنّها كتبت بالإنجليزية وعلى ورق عادي. فهي كانت تقنع عدداً كبيراً من الأشخاص الظاهري الذكاء بصحة العقيدة السرية للسيدة بلافاتسكي. وكانت هذه العقيدة، بالطبع، عقيدة سرية ومتفائلة يوحى بها بما يلائم جمعية سرية متفائلة روحانياً: إذ لم يكن عليك إلا أن تقرأ

مجلدي كتاب **كشف الحجاب عن وجه إيزيس**، وأن تصبح عضواً منتسباً إلى الجماعة الإشراقية حتّى يتم تأهيلك تدريجياً لدخول عالم أعمق أسرار الكون وأعمق أسرار نفسك الخالدة والمهاجرة أبداً نحو تقمّص جديد. وهكذا تصير أخيراً ممن يدركون أن هناك تقدّماً لا محدوداً، وأنك لست وحدك بمنذور لبلوغ الكمال، بل إنّه قَدَر البشرية بأسرها أن تتوصل إليه في يوم من الأيام.

ينبغي للمرء ألا يتبسم حين سماعه كلّ هذه الادّعاءات الخيالية. فالحركة الروحانية، شأنها شأن الجمعية الإشراقية، عبّرت عن «روح العصر» (Zeitgeist) ذاته الذي عبّرت عنه الأيديولوجيات الوضعية. إن قرّاء **أصل الأنواع** و**القوة والمادة** و**مقالات في الميثولوجيا المقارنة** و**كشف الحجاب عن وجه إيزيس** لم يكونوا الأشخاص أنفسهم، لكن أمراً بعينه كان يجمع بينهم: فكلهم كانوا غير راضين عن المسيحية، فضلاً عن أن عدداً منهم لم يكن «متديناً» أصلاً. ذلك أن فراغاً في صفوف الإنتلجنسيا سببته الإغماءة التي أصيبت بها المسيحية التاريخية، وهذا الفراغ هو الذي كان يدفع بالبعض إلى محاولة الوصول إلى أصل المادة الخلاقة، كما كان يدفع بالبعض الآخر إلى الاتصال بالأرواح أو بمهاتمات محتجبين عن الأنظار. وقد نما الفرع المعرفي الجديد الذي هو تاريخ الأديان سريعاً وسط هذا الجو الثقافي، فكان يتّبع، بالطبع، النمط السائد: المقاربة الوضعية للوقائع والبحث عن الأصول وعن البداية الحقيقية للدين.

سرساب الأصول

في ذلك العصر، كانت كلّ الأعمال التأريخية الغربية مسرسبة (Obsessed) بالبحث عن الأصول، بحيث صار الكلام عن «أصل الشيء وتطوره روسماً (كليشيه). فكتب عدد من العلماء الكبار

حول أصل اللغة وأصل المجتمعات البشرية وأصل الفن وأصل المؤسسات والأعراق الهندو ـ آرية . . . إلخ. وإذ نحن نتطرّق هنا لمشكلة شيّقة ومعقدة فإننا لا نستطيع مناقشتها في هذه العجالة. نكتفي بالقول إذاً إن هذا البحث عن أصول المؤسسات البشرية والإبداعات الثقافية هو امتداد واستكمال لما يقوم به عالم الطبيعة من بحث عن أصل الأنواع، ولما يحلم به العالم الحياوي (البيولوجي) من إدراك لأصل الحياة، ولما يبذله الجيولوجي والفلكي من جهود لفهم أصل الأرض والكون. فمن وجهة نظر نفسانية، نستطيع أن نستشف هنا نفس ذلك الحنين «للأوّلاني» و«للأصل».

كان ماكس موللر يعتقد أن الـ «ريغ فيدا» (Rig Veda)(*) تعكس مرحلة أوّلانية من الديانة الآرية، وأنها، بالتالي تعبّر عن مرحلة من أقدم المعتقدات الدينية والإبداعات الأسطورية. غير أن عالم السنسكريتية الفرنسي هابيل برغيني أثبت منذ 1870 أن التراتيل الفيدية لم تكن تعبيراً عفوياً وساذجاً عن «ديانة طبيعية»، بقدر ما كانت نتاجاً قامت به طبقة من كهنة المعبد المختصين بالتراتيل الطقوسية، على قسط رفيع من العلم والثقافة. ومرة جديدة إذاً كان لهذا اليقين المفرط بالعثور على شكل أولاني من أشكال الدين أن يتحوّل إلى سراب، بعد النجاح في تحليل الوثائق ذات الصلة تحليلاً لغوياً دقيقاً وصارماً.

ولم يكن النقاش العلمي المتبحر حول الفيدا إلا جولة من جولات تلك المعركة الطويلة والدراماتيكية التي جرت من أجل تحديد «أصل الدين». فقد أسهم أحد الكتاب اللامعين والمطلعين، أندرو لانغ، إسهاماً حاسماً في تقويض التركيبات الأسطورية التي

(*) كلمة سنسكريتية تعني الأناشيد العرفانية وهي مجموعة من الأناشيد الفيدية المخصصة للآلهة (الديفا) وتُعد واحدة من النصوص الأربعة الدينية الأساسية عند الهندوس (والمسماة فيدا).

رسمها ماكس موللر. ولقي كتابان من كتبه هما **العادة والأسطورة** (*Custom and Myth*) (1883) **والميثولوجيا الحديثة** (*Modern Mythology*) (1896)، نجاحاً كبيراً، بعد أن جُمعا من مقالات عديدة كان قد ردّ فيها على ماكس موللر، مستفيداً من نظريات تايلور. غير أن لانغ ما لبث بعد عام واحد من نشر **الميثولوجيا الحديثة**، أي عام 1898، أن أصدر كتاباً آخر بعنوان **صناعة الدين** (*The Making of Religion*)، نقض فيه طرح تايلور الذي يرى أن أصل الدين قائم في الإحيائية. وكان لانغ قد بنى حجته على وجود إيمان بآلهة كبيرة لدى بعض الشعوب المغرقة في بدائيتها، كالأستراليين والأندمانيين (Andamanese). أمّا تايلور فقد زعم أنه من المستحيل أن يكون مثل هذا الإيمان أولانياً، وأن فكرة الله قد نمت وتطورت انطلاقاً من الإيمان بأرواح الطبيعة، ومن عبادة أرواح الآباء الأولين. غير أن لانغ لم يجد لدى الأستراليين والأندمانيين لا عبادة للآباء الأولين ولا نحلة عبادة للطبيعة.

إن هذا الزعم المفاجئ والمضاد للتطورية والذي يذهب إلى القول إن الإله الكبير قد لا يكون في آخر التاريخ الديني بل في بداياته، لم يؤثّر كثيراً في أوساط علماء ذلك العصر الاختصاصيين. لكن من المفيد الإشارة هنا إلى أن أندرو لانغ لم يكن يتحكم تماماً بوثائقه، وأنه اضطر في نقاش له مع هارتلاند إلى أن يتخلى عن بعض عناصر إطروحاته الأولى. ومن جهة أخرى، فقد كان من سوء طالعه أنّه كان كاتباً فذاً متعدد المواهب ومؤلّفاً من بين أشياء أخرى لديوان شعري. والمواهب الأدبية تثير عادة حذر العالم المتبحر.

ومع ذلك، فإن التصور الذي حمله أندرو لانغ عن إله بدائي أكبر كان له معنى ومغزى بالنظر إلى أسباب أخرى. ففي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لم يعد هناك من يعتبر الإحيائية

بمثابة المرحلة الأولى من الدين. فقد ظهرت في ذلك الحين نظريتان جديدتان، يمكن وصفهما بـ «ما قبل الإحيائية»، لأنّهما زعمتا أنهما رصدتا مرحلة من مراحل الدين أقدم من تلك المسمّاة بالإحيائية. إحدى هاتين النظرتين هي نظرية أندرو لانغ التي تزعم أنّ بداية الدين تقوم على الإيمان بإله أكبر. وعلى الرغم من أن هذه الفرضية كانت غير معروفة في إنجلترا، فإنه جرى تبنيها، بعد تعديلها، من قبل غرابنر وبعض العلماء الأوروبيين. ومن المؤسف أن يكون فلهلم شميدت، أحد أهم الإثنولوجيين في عصرنا، قد بلور فرضيّة الإيمان البدائي بإله أكبر إلى حدّ أنه جعل منها نظرية صارمة عن توحيد أوّلاني. أقول «من المؤسف» لأن شميدت، إلى جانب كونه عالماً قديراً، فإنه كان كاهناً كاثوليكياً أيضاً، الأمر الذي جعل الوسط العلمي يشك في أنه كان يحمل نوايا تبريرية. إلى ذلك، وكما سبق لنا أن أشرنا، كان شميدت من العقلانية بمكان بحيثُ إنَّه سعى لإقامة البرهان على أن اهتداء البدائيين إلى فكرة الله، إنّما كان عن طريق التفكير الغائي (Causalistic) البحت. وبينما كان شميدت منصرفاً لنشر المجلدات الضخمة من كتابه **في أصل فكرة الإله**، كان الغرب يشهد ولادة عدد مهم من الفلسفات والأيديولوجيات اللاعقلانية. فـ «الوثبة الحيوية» (Elan vital) عند برغسون، واكتشاف فرويد لدور اللاوعي، واستقصاءات ليفي برويل حول ما أسماه بالعقلية الغيبية الصوفية ما قبل المنطقية، وكتاب **في المقدس** (*Das Heilige*) لرودولف أوتو، إضافة إلى الثورات الفنية التي حققتها الدادائية والسوريالية، كلّ ذلك كان يؤرخ لبعض الأحداث المهمة في تاريخ اللاعقلانية الحديثة. لذا، فإن قلة ضئيلة من الإثنولوجيين ومؤرخي الأديان كان بإمكانها أن تتقبل التفسير العقلاني الذي قدمه شميدت لاكتشاف فكرة الإله.

وبالمقابل، فإن ذلك العصر الذي يقع بين 1900 و1920 على وجه التقريب، سيطرت عليه النظرية الثانية عن ما قبل الإحيائية، أي نظرية المانا، وهي تلك التي تدّعي أن بداية الدين كانت عبارة عن إيمان بقوة سحرية ـ دينية غامضة وغير مشخصة. وكان الأنثروبولوجي البريطاني ماريت هو الذي شدّد بوجه خاص، على السمة ما قبل الإحيائية التي يتصف بها الإيمان بالمانا، وذلك بأن بيّن أن هذه التجربة السحرية ـ الدينية لا تفترض وجود مفهوم الروح، وأنها تمثّل بالتالي مرحلة أقدم من الإحيائية التي وضعها تايلور (أنظر أعلاه ص 66 ـ 67).

إن ما يثير اهتمامنا، في هذا التعارض بين الفرضيّات المتعلّقة بأصل الدين، هو الانهمام بموضوع «الأولاني». فالمرء يلاحظ اهتماماً مماثلاً بهذا الموضوع عند المفكرين الإثنولوجيين والفلاسفة الطليان بعد اكتشافهم للنصوص الهرمسية. كما إنَّ البحث عن «الأوّلاني» يطبع نشاط الأيديولوجيين العلمويين والمؤرخين في القرن التاسع عشر، وإن على صعيد آخر ولغايات مختلفة. إن النظريتين ما قبل الإحيائيتين ـ تلك التي تقول بالإيمان الأوّلاني بإله أكبر، وتلك التي تقول بتجربة أصلية للمقدس بوصفه قوة غير مشخصة ـ تؤكدان أنهما بلغتا، في مضمار التاريخ الديني، مستوى أعمق من مستوى إحيائية تايلور. والواقع أن النظريتين تزعمان أنهما اكتشفتا البداية المطلقة للدين. إلى ذلك، فهما لم توافقا على ما تضمنته فرضية تايلور من تطور وحيد الجانب للحياة الدينية. فماريت ومدرسة المانا لم يكن ليهمهما بناء نظرية عامة في تطور الدين. في حين أن شميدت كرّس كلّ عمل حياته لمعالجة هذه المسألة بالذات، مع الإشارة هنا إلى أنّه كان معتقداً أن تلك كانت مسألة تاريخية لا مسألة طبيعية.

يرى شميدت أن الإنسان كان في البداية يؤمن بإله واحد قادر على كلّ شيء وخالق لِكُلّ شيء. ثمّ ما لبث، بناء على ظروف تاريخية، أن أهمل هذا الإله الواحد، بل نسيه أيضاً، وراح ينخرط في إيمانات معقّدة أكثر فأكثر بآلهة وآلهات وأرواح وآباء أولين أسطوريين . . . إلخ. وعلى الرغم من أن عملية التقهقر هذه قد بدأت منذ عشرات الآلاف من السنين، فقد كان شميدت يزعم أن من الواجب تسميتها بالسيرورة التاريخية، لأن الإنسان هو كائن تاريخي. لقد أدخل شميدت الإثنولوجيا التاريخية على صعيد واسع في دراسة الديانة البدائية. ولسوف نرى في ما يلي عواقب هذا التحوّل المهم في طريقة النظر إلى الأمور.

كبار الآلهة وموت الإله

من ناحية أخرى دعونا نعود الآن إلى اكتشاف أندرو لانغ بوجود إيمان بدائي بإله أكبر. لا أدري ما إذا كان لانغ قد قرأ نيتشه أم لا. من المحتمل جداً ألا يكون قد قرأه. لكن نيتشه كان قد أعلن قبل عشرين عاماً من اكتشاف لانغ، عن موت الله ـ على لسان الناطق بلسانه زرادشت. وبينما مرّ هذا الإعلان من دون ضجة تذكر في حياة صاحبه، كان له تأثير كبير في الأجيال اللاحقة في أوروبا. فقد كان ينبئ بزوال المسيحية ـ وزوال الدين ـ زوالاً نهائياً، ويتنبأ من جهة أخرى بضرورة أن يحيا الإنسان الحديث، بالتالي، في عالم محايث حصراً، أي قائم بذاته [مقصور على العقل والوعي. (المترجم)] لا آلهة فيه. والحال أن ما أجده مثيراً للاهتمام هو أن لانغ، باكتشافه لوجود كبار الآلهة عند البدائيين، كان قد اكتشف موتها أيضاً، على الرغم من أنه لم يدرك هذا الوجه المخصوص من اكتشافه. فالواقع أن الرجل كان قد لاحظ أن الإيمان بإله أكبر لم يكن أمراً شائعاً جداً، وأن عبادة هذه الآلهة كانت هزيلة، أي أن دورها الفعلي في

الحياة الدينية كان متواضعاً جداً. حتّى إنَّ لانغ حاول أن يجد تفسيراً لتقهقر كبار الآلهة وزوالها النهائي، فضلاً عن استبدالها بوجوه دينية أخرى. وكان من بين الأسباب التي ذكرها، أن المخيلة الأسطورية أسهمت مساهمة جذرية في تقهقر فكرة الإله الأكبر. وقد كان مخطئاً في ذلك، لكن هذا الخطأ لا أهمية له بالنسبة لسياق ما نريد إيضاحه هنا. فالواقع أن الإله البدائي الأكبر قد تحوّل إلى إله متبطِّل (Deus Otiosus)، وبات الناس يعتقدون أنه انسحب إلى السماوات العليا، وصار لا يأبه لشؤون البشر. وفي النهاية طواه النسيان. أي أنّه بكلام أخر «قد مات»، لا لأن ثمة أساطير تروي وقائع موته، بل لأنه غاب عن الحياة الدينية غياباً تاماً، وبالتالي فقد غاب ذكره حتّى من الأساطير.

إن نسيان الإله الأكبر على هذا النحو يعني أيضاً موته. لقد كان إعلان نيتشه نبأ جديداً على العالم الغربي اليهودي ـ المسيحي، لكن موت الإله ظاهرة قديمة جداً في تاريخ الأديان ـ مع هذا الفارق، بالطبع، وهو أن غياب الإله الأكبر يؤدي إلى ولادة مجمع للآلهة أكثر حيوية ودراماتيكية، على الرغم من مرتبته الأدنى؛ في حين أن موت الإله اليهودي ـ المسيحي يؤدي في تصور نيتشه، إلى أن يعتاد الإنسان الحياة على مسؤوليته، وحيداً في عالم نزعت عنه القداسة تماماً. لكن هذا العالم القائم بذاته والذي نزع منه المُقدّس نزعاً جذرياً إنّما هو عالم التاريخ. فالإنسان، بوصفه كائناً تاريخياً، كان قد قتل الإله، وصار بعد هذا القتل مضطراً إلى العيش في التاريخ ليس إلا. وهنا يجدر بنا أن نذكر أن شميدت، صاحب نظرية التوحيد الأولاني، كان يعتقد أن نسيان الإله الأكبر واستبداله النهائي بوجوه دينية أخرى، لم يكن نتيجة عملية طبيعية، بل كان نتيجة عملية تاريخية. فالإنسان البدائي كان قد فقد إيمانه باله واحد، وأخذ يعبد

عدة آلهة أدنى مرتبة منه، بحكم تحقيقه للإنجازات المادية والثقافية التي نقلته من مرحلة الإنسان الملتقط للغذاء إلى مرحلتي الزراعة والرعي وتربية الماشية، أي بتعبير آخر بحكم أنّه صار «يصنع» التاريخ.

هكذا نجد عند نيتشه كما عند لانغ وشميدت فكرة جديدة: فكرة مسؤولية التاريخ عن تقهقر الإله، ثمّ نسيانه، وصولاً إلى «موته». وقد كان لعلماء الأجيال اللاحقة أن يجهدوا أنفسهم في حلّ المشكلة التي طرحت بناء على هذا المعنى الجديد للتاريخ. في هذه الأثناء كانت الدراسة المقارنة للأديان تحقق تقدّماً. فقد تزايدت كميات الوثائق والنصوص التي تنشر كما أعداد الكتب التي تؤلف، كما كثر عدد الكراسي التي أنشئت لتدريس تاريخ الأديان في العالم أجمع.

وفي وقت من الأوقات، بخاصة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان هناك من يعتقد أن من المفيد تكريس جيل أو جيلين للانصراف إلى نشر الوثائق وتحليلها، بحيث يصبح من الممكن إطلاق يدّ العلماء اللاحقين في صياغة التفسيرات التأليفية. لم يكن ذلك إلا حلماً، بالطبع، مع أن رينان نفسه كان قد آمن بهذا الحلم عندما كتب **مستقبل العلم**. إن تاريخ الأديان، شأنه شأن كل الفروع المعرفية التاريخية الأخرى، كان قد اتبع طريق الحركة العلمية، أي أنه ركّز جهوده أكثر فأكثر على جمع «الوقائع» وتصنيفها. وهذا التواضع التقشفي الذي تحلّى به مؤرخ الأديان حيال مواده الأوّلية، لم يكن يخلو من فخامة، حتّى إنّه يكاد يتخذ دلالة روحية. ويمكننا أن نصف وضع العالم المستغرق في وثائقه ـ بل والمدفون حياً أحياناً تحت مادتها ووزنها ـ بأنه من قبيل «النزول إلى العالم السفلي ـ أو الجحيم» (Decensus ad inferos)، غوص إلى

المناطق العميقة المظلمة والجوفية حيث عليه أن يواجه الأشكال الجنينية للمادة الحية. بل إننا نجد في بعض الأحيان أن هذا الاستغراق الكامل في «المواد الأوّلية» يكاد يكون عبارة عن موت روحي، إذ إنَّ المحزن في الأمر أن ملكة الإبداع لدى العالم قد تصاب من جراء ذلك بالعقم.

ويعبّر هذا الدافع نحو «النزول إلى تحت» عن اتجاه العقلية الغربية بوجه عام في بداية هذا القرن. فليس بوسع المرء أن يجد وصفاً لتقنية التحليل النفسي التي بلورها فرويد أفضل من وصفها بأنها نزول إلى الأعماق، غوص إلى أعمق مناطق قرارة النفس البشرية وأخطرها. وعندما وضع يونغ فرضيته حول وجود اللاوعي الجماعي، أخذ التنقيب عن تلك الكنوز الخالدة التي هي أساطير البشرية الغابرة ورموزها وصورها، يشبه التقنيات المعتمدة في الأوقيانوغرافيا (علم المحيطات وظواهرها (Oceanography)) وعلم دراسة المغاور والكهوف. فكما إنَّ النزول إلى قيعان البحار والدخول إلى أعماق المغور قد كشف عن وجود كائنات عضوية بسيطة، كانت قد انقرضت منذ زمن طويل عن سطح الكرة الأرضية، كذلك أدّى التحليل النفسي إلى بعث أشكال من الحياة النفسية العميقة التي لم تكن من قبل بمتناول الدراسة. لقد كان لعلم دراسة المغاور والكهوف واستكشافها أن يضع بمتناول علماء الحياة كائنات عضوية ثالثية (Tertiary)، بل من بقايا الدهر الوسيط (Mesozoic)، وأشكالاً حيوانية بدائية لم يكن من الممكن العثور عليها بواسطة الحفريات، أي أنها كانت قد زالت عن سطح الأرض من دون أن تترك أثراً. فهذا العلم الجديد، باكتشافه لتلك «المطمورات الحيّة»، إنّما كان يدفع معرفتنا بصيغ الحياة الغابرة خطوات إلى الأمام. كذلك فإن هناك صيغاً غابرة من الحياة النفسية، «مطمورات حيّة» مدفونة في

غياهب اللاوعي، صارت الآن بمتناول الدراسة بفضل التقنيات التي بلورها فرويد وغيره من علماء نفس الأعماق.

علينا بالطبع أن نميّز بين تلك المساهمة الكبرى التي قدمها فرويد للمعرفة - نعني اكتشافه اللاوعي والتحليل النفسي - والأيديولوجيا الفرويدية التي لا تُعتبر من جهتها، إلا أيديولوجيا أخرى تنضاف إلى ما لا يحصى من الأيديولوجيات الوضعية. كان فرويد، هو الآخر، يعتقد أنه توصل بفضل التحليل النفسي إلى المرحلة «الأولانية» من الحضارة ومن الدين. وكما رأينا (ص 78 - 80) فإنه عيّن أصل الدين والثقافة في جريمة قتل أولانية، وبالضبط في أول جريمة قتل أب. فهو يرى أن الإله لم يكن إلا تصعيداً متسامياً لصورة الأب الجسدي الذي قتله أبناؤه بعد طرده لهم. وقد جوبه عموماً هذا التفسير العجيب بالنقد والرفض من قبل الإثنولوجيين أصحاب الكفاءة والاختصاص. لكن فرويد لم يتخلّ عن نظريته، كما أنّه لم يعدلها. ولعله كان يعتقد أنه وجد أدلة على قتل الإله الأب لدى مرضاه من أهل فيينا. غير أن هذا «الاكتشاف» كان يساوي القول إن بعض البشر الحديثين أخذوا يشعرون بعواقب «قتل ربهم». فقد سبق لنيتشه أن نادى قبل ثلاثين عاماً من كتابة **الطوطم والمحرّم** أن الإله قد مات، أو على الأصح أنه قتل على يدّ الإنسان. وربما كان فرويد قد أرجع العصاب (Neurosis) الذي كان يشكو منه مرضاه من أهل فيينا إلى ماض أسطوري. ولكن إذا كان البدائيون يعرفون بدورهم «موت الإله» فإن هذه العبارة تدلّ عندهم على احتجابه (Occultation) وتحكّمه عن بُعد، لا على «قتله» على يد الإنسان كما نادى بذلك نيتشه.

ثمة في فكر فرويد أمران مهمان بالنسبة لموضوعنا، **أولهما**: أن فرويد، حين قدم لنا مثلاً عن ذلك التوق الذي يعرفه العلماء

الغربيون حقّ المعرفة، لاكتشاف «الأولاني»، «الأصول»، حاول أن يتوغل بعيداً في تاريخ الفكر، إلى حيث لم يجرؤ أحد من أسلافه. وقد عنى ذلك بالنسبة إليه الولوج إلى اللاوعي. أمّا **ثانيهما**: فهو أن فرويد كان يعتقد أنه لم يجد في بداية الحضارة ونشأة المؤسسات البشرية أمراً بيولوجياً، بل وجد حدثاً تاريخياً هو قتل الأب بيد أكبر أبنائه. أمّا التساؤل عما إذا كان هذا الحدث التاريخي الأولاني قد حصل في الواقع أو لم يحصل، فمسألة لا علاقة لها بنقاشنا. فالمهم هو أن فرويد ـ وهو كان بلا ريب على المذهب الطبيعي ـ كان يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن أصل الدين مرتبط بـ «حدث» (Event): هو أول عملية قتل للأب. وما يضفي على هذا القول أهمية أكبر هو أن آلاف المحللين النفسيين ومئات الآلاف من الغربيين المتفاوتي الثقافة، هم مقتنعون اليوم أن تفسير فرويد صحيح علمياً.

التاريخية والتاريخانية

هكذا أذن يبدو أن حنين الغربي إلى «الأصول» وإلى «الأولاني» قد اضطره إلى لقاء مع التاريخ. ومنذ ذلك الوقت علم مؤرخ الأديان أنه عاجز عن التوصل إلى «أصل» الدين. فما تمّ في البدء، من الأصل، (Ab Origine) لم يعد يعتبر مشكلة بالنسبة إليه، على الرغم من أن المرء يستطيع اعتبار هذا البدء مشكلة بالنسبة للاهوتي أو للفيلسوف. وهكذا وجد مؤرخ الأديان نفسه، من دون وعي منه تقريباً، وسط جو ثقافي مختلف كلّ الاختلاف عن ذاك الذي عاشه ماكس موللر وتايلور، بل حتّى فرايزر وماريت. كان هذا الجو جواً جديداً تعبق فيه أفكار نيتشه وماركس وديلثي وكروتشه وأورتيغ. جو صارت فيه الكليشيه الرائجة (Fashionable) تحمل اسم التاريخ لا الطبيعة. كما أن اكتشاف أن التاريخ أمر لا مفرّ منه، وأن الإنسان كان دائماً كائناً تاريخياً، ليس بحدّ ذاته تجربة سلبية أو مجدبة. فهذا الأمر

البديهي سرعان ما أتاح المجال أمام سلسلة من الأيديولوجيات والفلسفات النسبية والتاريخانية من ديلثي، وصولاً إلى هيدغر وسارتر. ففي سنّ السبعين كان ديلثي نفسه قد اعترف بأن «نسبية كل المفاهيم البشرية هي الكلمة الأخيرة التي تقال في النظرة التاريخية للعالم».

ليس من الضروري أن نناقش هنا صحة التاريخانية. غير أن الفهم السليم لموقف مؤرخ الأديان يملي علينا أن نأخذ بالاعتبار تلك الأزمة الخطيرة التي تولدت عن اكتشاف تاريخية الإنسان. فهذا البعد الجديد ـ ونعني به التاريخية ـ قابل لتفسيرات شتى. لكن علينا أن نسلم بأن النظرة إلى الإنسان بوصفه، أولاً وقبل كلّ شيء، كائناً تاريخياً، كانت تنطوي بمعنى من المعاني، على إذلال عميق للوعي الأوروبي لذاته. والحق أن الغربي كان قد اعتبر نفسه خليقة الله ومالكاً لوحي فريد من نوعه، وأنّه سيد هذا العالم، وصاحب الحضارة العالمية الوحيدة الصالحة. ثمّ اعتبر نفسه مبدعاً للعلم الوحيد الذي يتصف بأنه صحيح ومفيد . . . إلخ. ثمّ ها هو يكتشف فجأة أنه يقع على قدم المساواة مع سائر البشر الآخرين، وأنه مشروط مثلهم باللاوعي وبالتاريخ. فلم يعد لا المبدع الوحيد لحضارة رفيعة، ولا سيد العالم، بل عاد كائناً مهدداً بالتلاشي على الصعيد الثقافي. وعندما صرخ فاليري: «إننا نعلم الآن، نحن معشر الحضارات، إننا من الفانين» (بالفرنسية في الأصل: Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortels)، كان كلامه هذا صدى لتاريخانية ديلثي المتشائمة.

غير أن هذا الامتهان لكرامة الإنسان الغربي والذي جاء إثر اكتشافه للشرطية التاريخية العامة لم يخلُ من نتائج إيجابية. إذ إنَّ تقبل تاريخية الإنسان قد ساعد الغربي على التخلص من آخر بقايا

الملائكية والمثالية. فنحن اليوم نحمل انتماء الإنسان إلى «هذا» العالم على محمل الجد أكثر مما مضى، ولم نعد نعتبر أنه روح مسجونة في المادة. أن نعلم بأن الإنسان مشروط دائماً يعني أنّ نكتشف أنّه أيضاً كائن مبدع وخلّاق، فهو يستجيب بصورة خلاقة للتحدي المتمثل بالشرطيات الكونية أو النفسانية أو التاريخية. ولهذا السبب لم يعد هناك من يقبل بتفسير الثقافات والديانات تفسيراً طبيعياً. وحتّى لا نذكر إلا مثالاً واحداً، نذكّر بأننا نعرف اليوم أن الإنسان البدائي لم يكن يدين بديانة «طبيعية»، ولا هو كان قادراً على ذلك. أمّا في زمن ماكس مولِّر وتايلور، فقد كان الاختصاصيون يتحدثون عن عبادات «طبيعية» وعن صنمية شيئية (Fetishism)، وهم يعنون بذلك أن البدائي كان يعبد أشياء طبيعية. غير أن تقديس بعض الأشياء الكونية لا يمكن اعتباره «صنمية شيئية»، إذ ليست الشجرة أو النبع أو الحجر هو الذي يُعبَد بل القدسي الذي يتجلّى من خلال هذه الأشياء الكونية. إن هذا الفهم الجديد لتجربة الإنسان الغابر الدينية هو حصيلة توسيعنا لأفق وعينا التاريخي. ففي نهاية التحليل، يمكننا القول إن المذهب الذي يرى في الإنسان كائناً تاريخياً حصراً قد شقّ الطريق أمام نوع من الكونية الجامعة، على الرغم مما ينطوي عليه ذلك من احتمالات النسبية. فإذا كان الإنسان يصنع نفسه عبر التاريخ، فإن كلّ ما صنعه في الماضي مهم بالنسبة لِكُلّ منا. ما يعني أن الوعي الغربي لا يعترف إلا بتاريخ واحد هو التاريخ الكوني الجامع، وأنه لا بدّ من تخطي التاريخ المتمحور على بعض الناس لأنه ليس إلا تاريخاً إقليمياً ـ محلياً ضيقاً. وهذا يعني بالنسبة لمؤرخ الأديان أن عليه ألا يهمل أو يتجاهل أي شكل من الأشكال الدينية المهمة، على الرغم من أنه لا يُتَوقع منه أن يكون خبيراً واختصاصياً فيها كلها.

وهكذا، وبعد أكثر من قرن من العمل الذي لم يعرف الكلل،

اضطر العلماء إلى التخلي عن الحلم القديم بإدراك أَصل الدين بواسطة أدوات التاريخ، وكرّسوا أنفسهم لدراسة مختلف مراحل الحياة الدينية وأوجهه. ولكن السؤال الآن هو أن كان ما سبق هو الكلمة الأخيرة في حقل العلم بالأديان. فهل نحن محكومون بالعمل إلى ما لا نهاية على المواد الدينية التي بين أيدينا، باعتبارها وثائق تاريخية وحسب، أي باعتبارها تعبيراً عن مختلف الأوضاع الوجودية على مرّ العصور؟ وهل أن عجزنا عن الوصول إلى أصل الدين يعني أيضاً عدم مقدرتنا على إدراك ماهية الظاهرات الدينية؟ أيكون الدين ظاهرة تاريخية فقط لا غير، على نحو ما هو عليه سقوط القدس أو القسطنطينية مثلاً؟ يعني «التاريخ» بالنسبة للذي يدرس الدين، بالدرجة الأولى، أن كل الظاهرات الدينية مشروطة. ما يعني أنه لا وجود لظاهرة دينية خالصة. فالظاهرة الدينية هي أيضاً دائماً ظاهرة اجتماعية، واقتصادية ونفسانية، فضلاً عن أنها بالطبع ظاهرة تاريخية لأنها تتم في الزمن التاريخي، ولأنها مشروطة بِكُلّ ما حدث من قبل.

والسؤال المطروح هنا هو التالي: هل أن أنساق الاشتراط المتعددة تشكل تفسيراً كافياً للظاهرة الدينية. ذلك أنه عندما تسمح إحدى الاكتشافات الكبيرة بفتح آفاق جديدة أمام الفكر البشري، نجد دائماً أن هناك اتجاهاً لتفسير كلّ شيء في ضوء هذا الاكتشاف وبالإحالة إلى صعيده المرجعيّ. هكذا نرى كيف أن الإنجازات العلمية التي تمت في القرن التاسع عشر دفعت الناس والعلماء إلى تفسير كلّ شيء بالمادة ـ لا الحياة فقط بل الفكر ونتاجه أيضاً. كذلك، فإن اكتشاف أهمية التاريخ في مستهل هذا القرن، دفع بكثيرين من معاصرينا إلى اختزال الإنسان في بعده التاريخي، أي إلى نسق الشروط التي «يتموضع» بموجبها كلّ كائن بشري لا محالة.

ولكن ينبغي عدم الخلط بين الظروف التاريخية التي تجعل وجوداً بشرياً ما هو عليه في الواقع، وبين حقيقة أن هناك شيئاً اسمه الوجود البشري. إن مؤرخ الأديان يعتبر أن كون الأسطورة أو الطقس أمرين مشروطين دائماً من الناحية التاريخية مسألة لا تفسر وجود هذه الأسطورة نفسها أو هذا الطقس نفسه. بتعبير آخر، إن تاريخية التجربة الدينية لا تقول لنا، في نهاية التحليل، ما هي التجربة الدينية حقيقةً. نحن نعلم أنه ليس بوسعنا إدراك المقدس إلا عبر تجلياته التي هي دائماً تجليات تاريخية مشروطة. لكن دراسة هذه التجليات لا تحيطنا علماً، لا بما هو المقدس، ولا بما تعنيه التجربة الدينية فعلياً.

خلاصة القول، إن مؤرخ الأديان الذي لا يتقبل النزعات التجريبية أو النسبية لبعض المدارس الاجتماعية أو التاريخية الرائجة، يشعر بشيء من الإحباط هنا. فهو يعلم أنه محكوم عليه بالعمل على وثائق تاريخية تحديداً، لكنه في الوقت نفسه يشعر أن هذه الوثائق تقول له شيئاً أخر غير مجرد أنّها تعبر عن أوضاع تاريخية. إنّه يشعر على نحو ما بأن هذه الوثائق تكشف له عن حقائق مهمة حول الإنسان، وحول صلة الإنسان بالمقدس. لكن كيف السبيل إلى إدراك هذه الحقائق؟ هذه هي المسألة التي تقض مضاجع الكثيرين من مؤرخي الأديان المعاصرين. وقد جرى اقتراح بعض الأجوبة. لكن ما هو أهم من أي جواب قد يقترحونه هو أن مؤرخي الأديان هم الذين طرحوا هذا السؤال بالذات. وكما جرى مراراً في الماضي فإن بإمكان السؤال الموفق أن يضخ حياة جديدة في أوصال علم متهالك.

4
أزمة وتجديد[1]

لنعترف صراحةً بالأمر. إن تاريخ الأديان، أو الأديان المقارنة[2]، لا يقوم إلا بدور متواضع في الثقافة الحديثة. وعندما يستذكر المرء هنا ذلك الاهتمام المتقد حماسة وانفعالاً والذي كان الجمهور العَلِم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يتابع به آراء ماكس موللر حول أصل الأساطير وتطور الأديان، أو يتتبع سجالاته مع أندرو لانغ، وعندما نستذكر أيضاً ذلك النجاح الكبير الذي حققه «الغصن الذهبي» وموجة المانا، أو القول «بالعقلية ما قبل المنطقية»

(1) هذا الفصل هو نسخة معدلة ومصححة عن مقال سبق نشره في مجلة **تاريخ الأديان**، انظر: Mircea Eliade «Crisis and Renewal in History of Religions,» Translated from the French by Harry B. Partin, *History of Religions*, vol. 5, no. 1 (Summer 1965), pp. 1-17.

(2) هذه التعابير تمتاز بغموض محبط. لكن دخولها في اللغة الشائعة يفرض عليّ استعمالها. فـ «تاريخ الأديان» أو «الأديان المقارنة» تعني بشكل عام الدراسة العامة للوقائع الدينية سواء أكانت تجليات تاريخية متعلّقة بنمط مخصوص من أنماط «الدين» (قبلي، إثنولوجي، قومي) أم بنى مخصوصة من الحياة الدينية (أشكال إلهية، تصورات حول النفس، أساطير، طقوس.. ومؤسسات.. أو تصنيفية للتجارب الدينية.. إلخ). ولا تدعي هذه التوضيحات الأولية تعيين حقل تاريخ الأديان ولا تحديد مناهجه.

أو بـ «المشاركة الصوفية»، أو عندما نستذكر أخيراً أن **أصول المسيحية** أو **مقدمات لدراسة الديانة الإغريقية** أو **الأشكال الأوّلية للحياة الدينية** كانت كتباً مفضلة وأثيرة لدى آبائنا وأجدادنا، لا يسعنا أن ننظر إلى الوضع الراهن إلا نظرة حزن وأسى.

وقد يمكن الرد على ذلك بالقول إنه لم يعد يوجد في أيامنا هذه رجال مثل ماكس موللر وأندرو لانغ وفرايزر. وربما كان هذا صحيحاً، لا بمعنى أن مؤرخي الأديان اليوم هم أقل شأناً من أسلافهم المشاهير، بل لأنهم، ببساطة، أكثر تواضعاً منهم، بل أشد انعزالاً وأكثر خَفراً [أي أكثر تقوى وورعاً في التعامل مع الأمور. (المترجم)]. بيد أن هذه المسألة بالذات هي التي تقلق بالي: لماذا سمح مؤرخو الأديان بالوصول إلى الحال الذي هم عليه اليوم؟ قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن السبب في ذلك هو اتعاظهم مما جرى لأسلافهم المشاهير، إذ تبين لهم، إذا جاز القول، بطلان كلّ الفرضيات المرتجلة وتقلقل كلّ التعميمات المفرطة في طموحاتها. لكنني لا أعتقد أن الفكر الخلاق، في أي فرع من فروع المعرفة، يتخلى عن أداء دوره وعن إنجاز مهامه، محتجاً بهَشاشة ما توصل إليه أسلافه من نتائج. فلا شكّ في أن للاحباط الذي يعاني منه حالياً مؤرخو الأديان أسباباً أشد تعقيداً.

«النهضة الثانية»

قبل أن أناقش هذه الأسباب، أود أن أذّكر بمثل مشابه حصل في تاريخ الثقافة الحديثة. فقد جرى الاحتفاء «باكتشاف» الأوبانيشاد والبوذية، في مستهل القرن التاسع عشر، على أنه حدث ثقافي ينذر بنتائج عظيمة الأهمية. وقد قارن شوبنهاور بين اكتشاف السنسكريتية والأوبانيشاد وبين إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية ـ اللاتينية «الحقة»

خلال النهضة الإيطالية. كان من المتوقع إذاً أن يؤدي هذا التلاقي مع الفلسفة الهندية إلى تجديد جذري للفكر الغربي. غير إننا نعلم أن معجزة «النهضة الثانية» هذه لم تحصل. ليس هذا وحسب، فباستثناء الموجة الأساطيرية التي أحدثتها طروحات ماكس موللر، لم يولّد اكتشاف الروحانية الهندية أي إبداع ثقافي ذي معنى. ويذهب البعض في أيامنا هذه إلى تفسير هذا الفشل بسببين: **الأول**، أفول نجم الماورائيات وغلبة الأيديولوجيات المادية والوضعية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. **والثاني**، تركيز جهود الأجيال الأولى من المستهندين (دارسي الهند وحضارتها) على نشر النصوص والمفردات والدراسات اللغوية والتاريخية، لاعتبارهم أن التقدّم على طريق فهم الفكر الهندي يقتضي التفقه باللغة الهندية مهما كان الثمن.

ومع ذلك، لم تخلُ بدايات هذا «الاستهناد» من عمليات تأليفية واسعة وجريئة. فنشر أوجين بورنوف كتابه **مقدمة لتاريخ البوذية الهندية** (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*) (1844). ولم يتراجع ألبرت فيبر وماكس موللر وهابيل برغيني أمام مشاريع، تبدو لنا الآن، أي بعد مضي زهاء القرن على التفقّه اللغوي الصارم، ضخمة وهائلة. وفي أواخر القرن التاسع عشر، كتب بول دوسن تاريخ الفلسفة الهندية. واستهل سيلفان ليفي بدايات أعماله بكتابات لا يقوى على القيام بها اليوم إلا المستهند المتبحر حين يبلغ أوج مهنته **عقيدة الأضحية في البراهمانات** (*La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*) (1898)، **المسرح الهندي** (*Le Théatre Indien*) (1890) في جزءين. وكان لا يزال يافعاً عندما نشر المجلدات الثلاثة من مونوغرافيته القيّمة **النيبال** (*Le Népal*) (1905 ـ 1908). ولم يتردد هرمان أولدنبرغ في تقديم معايناته الشاملة والفخمة، سواء حول ديانات الفيدا (1894) أم حول البوذا وبدايات البوذية (1881).

إن عجز هذه «النهضة الثانية» التي كان يفترض بها أن تنجم عن اكتشاف السنسكريتية وفقه اللغة الهندية، لم يكن عائداً إذاً إلى تركيز المستشرقين تركيزاً شديداً على فقه اللغة. فهذه «النهضة» لم تحدث لسبب بسيط، وهو أن دراسة السنسكريتية واللغات الشرقية الأخرى لم تفلح في تخطي دائرة علماء اللغة والمؤرخين، في حين أن اليونانية واللاتينية كانتا تدرسان، إبّان النهضة الإيطالية، لا من قبل النحويين والإثنولوجيين وحسب، بل أيضاً من قبل الشعراء والفنانين والفلاسفة واللاهوتيين وأهل العلم. لا شكّ في أن بول دوسن قد ألف كتباً عن الأوبانيشاد وعن الفيدانتا، وأنه اجتهد في هذه الكتب لجعل الفكر الهندي فكراً «جديراً بالاحترام»، بأن فسره على ضوء المثالية الألمانية - بيّن على سبيل المثال أن بعض أفكار كانط وهيغل كانت بذورها موجودة في الأوبانيشاد. وكان يعتقد أنه بتشديده على أوجه الشبه القائمة بين الفكر الهندي والماورائيات الغربية إنّما يخدم قضية الاستهناد. وكان يأمل من ذلك إثارة الاهتمام بالفلسفة الهندية. لقد كان دوسن عالماً بارزاً، لكنه لم يكن مفكراً أصيلاً. يكفي أن نتخيل انصراف زميله فريدريخ نيتشه لدراسة السنسكريتيه والفلسفة الهندية، لنكوّن فكرة عما كان من الممكن أن يحدثه الالتقاء الحقيقي بين الهند وفكر غربي خلاق. وإذا شئنا أن نأخذ مثلاً ملموساً، فما علينا إلا أن نقدر النتائج التي أسفرت عن ذلك اللقاء الخلاق مع الفلسفة والتصوف الإسلاميين، عندما ننظر إلى ما تعلّمه مفكر ديني عميق المعرفة مثل لويس ماسينيون من دراسته للحلاّج، أو عندما نرى كيف أن فيلسوفاً مثل هنري كوربان هو أيضاً لاهوتي، يتأوّل فكر السهروردي وابن عربي وابن سينا.

مضى زمن طويل منذ أن أصبح الاستهناد، شأنه شأن الاستشراق بوجه عام، فرعاً «جديراً بالاحترام» ومفيداً من فروع

المعرفة، فرع يضاف إلى الفروع المعرفية العديدة الأخرى التي تشكل ما يسمّى بالإنسانيات. لكن المستقبل المجيد الذي توقعه له شوبنهاور لم يتحقق. وإذا كان لنا أن نأمل بحصول التقاء مستثير مع فكر الهند وآسيا، فإن ذلك سيكون نتيجة التاريخ، وذلك بعد أن صارت آسيا اليوم حاضرة وموجودة في الواقع التاريخي. لكن هذا الالتقاء لن يكون من صنع الاستشراق الغربي[3].

مع ذلك، فقد برهنت أوروبا مراراً عديدة على أنها متشوقة للحوار والتبادل الحضاري مع الروحانيات والثقافات غير الأوروبية. فلنتذكر الأثر الذي خلفه أول عرض للرسم الياباني على الانطباعيين الفرنسيين، والتأثير الذي كان للنحت الأفريقي في بيكاسو، أو النتائج التي ترتبت على اكتشاف «الفن البدائي» عند الجيل الأول من السورياليين، علماً أن هذه الأمثلة كلها تتعلق «بتفاعلات إبداعية» مع فنانين لا مع علماء.

اجتهاد تأويلي كلي

تكوّن تاريخ الأديان بصفته فرعاً معرفياً قائماً بذاته بعد وقت قصير من بدايات الاستشراق، واعتمد إلى حدّ ما على أبحاث المستشرقين، كما أنه استفاد إلى حدّ كبير جداً من الإنجازات التي حققتها الأنثروبولوجيا. بتعبير آخر، إن المصدرين الرئيسين اللذين استقى منهما تاريخ الأديان وثائقه ـ وما زال يستقي ـ هما الثقافات الآسيوية وثقافات الشعوب التي يسمّونها (في غياب لفظة أنسب) الشعوب «البدائية». وفي كلا الحالين تتعلق المسألة بأقوام وأمم،

(3) إن الرواج الحالي الذي تشهده نظرية الزن يعود في جانب كبير منه إلى النشاط المتواصل والذكي الذي يقوم به د. ت. سوزوكي (D. T. Suzuki).

كانت قد تخلّصت من الوصاية الأوروبية منذ نصف قرن، وبخاصة خلال السنوات العشر أو الخمس عشرة الأخيرة، وأخذت تضطلع بمسؤولياتها في التاريخ. ويصعب على المرء أن يتخيل فرعاً معرفياً إنسانياً يحتل موقعاً أفضل من موقع تاريخ الأديان من أجل المساهمة في آن معاً في توسيع الأفق الثقافي الغربي، وفي التقارب مع ممثلي الثقافات الشرقية والغابرة. إذ مهما كانت طاقات المستهند الكبير والأنثروبولوجي البارز ومواهبهما كبيرة واستثنائية، فأنّهما مضطران في النهاية إلى الاقتصار كلّ على حقله (الواسع، على كلّ حال)، في حين يتوجب على مؤرخ الأديان، هذا إن كان أميناً لأهداف اختصاصه، أن يعرف الأوجه الأساسية التي تتصف بها ديانات آسيا، فضلاً عن ديانات ذلك العالم «البدائي» الواسع، إلى جانب فهمه للتصورات الرئيسة في ديانات الشرق الأدنى القديم، وعالم البحر المتوسط واليهودية والمسيحية والإسلام. وليس المقصود بالطبع أن يتضلّع من هذه الميادين كلها بوصفه لغوياً ومؤرخاً، بل المقصود أن يستوعب أبحاث أصحاب الاختصاص، ويدمجها كلها في المنظور الخاص بتاريخ الأديان. فأمثال فرايزر و كارل كليمن و بتّازوني وفان درّلووي، بذلوا جهدهم لمتابعة الإنجازات التي تحققت في قطاعات شتى من المعرفة. والحال أن المثل الذي ضربوه لنا لم يفقد قيمته أبداً، بصرف النظر عما إذا كان المرء يتفق معهم في تأويلاتهم أم لا[4].

ذكّرت بهذه الوقائع لكي أسجل أسفي حيال قلة الزاد المفيد الذي حصله مؤرخو الأديان من وضعهم المتميز. ولا شكّ في أنّني لا أنسى المساهمات التي قدموها منذ ثلاثة أرباع القرن في كل

---

(4) ذكرنا هؤلاء المؤلّفين لأنّهم ينظرون جميعاً إلى تاريخ الأديان، بوصفه «علماً كلياً». هذا لا يعني إننا نشاطرهم فرضياتهم المنهجية المسبقة أو تقويمهم الشخصي لتاريخ الأديان.

قطاعات البحث. فنحن إذا كنا اليوم قادرين على التحدث عن تاريخ الأديان بوصفه فرعاً معرفياً مستقلاً، فالفضل في ذلك إنّما يعود إلى تلك المساهمات. لكن من المؤسف ألا يكون معظم مؤرخي الأديان قد أنجزوا سوى ذلك: أي أنّهم عملوا بإخلاص وإصرار على تكوين ركائز صلبة ينهض عليها فرعهم المعرفي. والواقع أن تاريخ الأديان ليس كناية عن فرع تاريخي وحسب، كعلم الآثار أو المسكوكات مثلاً. بل هو اجتهاد تأويلي كلي كذلك، لأنه مدعو لتفسير وفك رموز اللقاءات كلها التي تمت وتتم بين الإنسان والمقدس منذ ما قبل التاريخ وحتّى يومنا هذا.

والحال أن مؤرخي الأديان يترددون في تقويم نتائج أبحاثهم من الناحية الثقافية، إما لتواضعهم وإما لفرط شعورهم بالإحراج والخَفَر (المتولد بالدرجة الأولى عن إفراط أسلافهم البارزين). فمن ماكس موللر وأندرو لانغ إلى فرايزر وماريت، ومن ماريت إلى ليفي برويل، ومن ليفي برويل إلى مؤرخي الأديان في أيامنا[5]. بتنا نشهد انخفاضاً تدريجياً في الإبداعية، يرافقه انخفاض في التواليف الثقافية الاجتهادية وذلك أمام غلبة أبحاث تحليلية مجزأة . . . إذا كان الناس ما زالوا يتحدثون عن المحرّم وعن الطوطمية، فذلك يعود بشكل خاص إلى شعبية فرويد. وإذا كانوا يهتمون بديانات «البدائيين»، فالفضل في ذلك يعود لمالينوفسكي وبعض الأنثروبولوجيين الآخرين. كذلك إذا كانت «مدرسة الأسطورة والطقس» ما زالت تلفت الجمهور، فذلك يعود إلى ما قام به اللاهوتيون وبعض النقاد الأدبيين.

---

(5) صحيح أن واحداً مثل رودلف أوتو (Rudolf Otto)، أو آخر مثل جيراردوس فان درلووي قد نجحا في إيقاظ اهتمام الجمهور المثقف بالمشكلات الدينية. لكن وضعهما أكثر تعقيداً من الأوضاع الأخرى، بمعنى أنهما لم يمارسا تأثيراً بوصفهما مؤرخي أديان، بل بفضل مكانتهما بصفتهما لاهوتيين ومشتغلين بالفلسفة الدينية.

والحال، أن هذا الموقف الانهزامي الذي اتخذه مؤرخو الأديان (وهو موقف نالوا جزاءهم عليه إذ أعرض الجمهور تدريجياً عن الاهتمام بأعمالهم)، إنّما تبلور بالضبط في الوقت الذي اتسعت فيه معرفة الإنسان اتساعاً كبيراً، بفضل التحليل النفسي والفينومينولوجيا والاختبارات الفنية الثورية، وبخاصة في تلك الحقبة التي بدأ فيها التواجه واللقاء مع آسيا والعالم «البدائي». وأنا شخصياً أعتبر هذا الأمر متناقضاً ومأساوياً في الوقت نفسه. ذلك أن هذا التحفظ الروحي تعمّم بالضبط في الوقت الذي كان يفترض بتاريخ الأديان أن يشكل الفرع المعرفي النموذجي، لجهة فكّ رموز هذه «العوالم المجهولة» التي اكتشفها الغرب ولتأويلها[6].

مع ذلك ليس من المستحيل إعادة تاريخ الأديان إلى الوضع الذي يستحقه في الصدارة. وهذا يتطلب قبل كلّ شيء أن يعي مؤرخو الأديان إمكاناتهم غير المحدودة. وينبغي لهم ألا يشعروا بالعجز التام أمام هول المهمة واتساعها. ومن الضروري بشكل خاص ألا يلجأوا إلى التحجج بأعذار واهية من مثل أن الوثائق لم تُجمَع كلها ولم تفسر كما يجب. ففروع المعرفة الإنسانية الأخرى كلها، إن لم نقل علوم الطبيعة أيضاً، تجد نفسها في وضع مماثل. هذا، ولم يسبق أن كان المشتغل بالعلم ينتظر أن تصبح الوقائع كلها جاهزة، قبل أن يحاول فهم الوقائع المعروفة سلفاً. إلى ذلك، يجب التخلّص من هذا الوهم الذي يزين للبعض أن «التحليل» يشكل العمل العلمي الفعلي، وأنه ينبغي للمرء ألا يتقدم باقتراح «تأليف» أو «تعميم» إلا

(6) ناقشت مراراً هذه المشكلة وأخيراً وليس آخر في التمهيد الخاص في: Mircea Eliade: *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris: [Gallimard], 1962), et *Mephistopheles and the Androgyne; Studies in Religious Myth and Symbol*, Translated by J. M. Cohen ([New York: Sheed and Ward, 1965]).

في مرحلة متأخرة من حياته. فنحن لا نعرف علماً أو فرعاً إنسانياً يكرس ممثلوه حياتهم «للتحليل» وحسب، من دون أن يتجرأوا على التقدّم بفرضية عمل أو رسم معالم نظرية «تعميمية» ما. فالفكر البشري لا يتوصل إلى العمل على هذا النحو المجزأ إلا على حساب إبداعه. ربما كان هناك علماء في مختلف فروع المعرفة العلمية، لم يتخطوا في حياتهم مرحلة «التحليل»، لكن هؤلاء هم ضحية التنظيم الحديث لأصول البحث. فينبغي ألا يتخذوا قدوة، بأي حال. والعلم بمطلق الأحوال لا يدين لهم بأي اكتشاف ذي مغزى.

تأهيل (تنشئة) أم انخلاع (استلاب ذاتي)

يعتبر «التحليل»، في تاريخ الأديان، كما في عدد من الفروع الإنسانية الأخرى معادلاً لفقه اللغة. والمرء لا يستطيع القبول بكفاءة عالم ما ومصداقيته إلا إذا كان متضلعاً من فقه لغة معينة (وهذه اللفظة تعني هنا المعرفة بلغة المجتمعات التي ندرس أديانها، فضلاً عن المعرفة بتاريخها وثقافتها). كان نيتشه يتحدث بحق عن فقه اللغة (وهذه تعني في حالته الخاصة الفيلولوجيا الكلاسيكية)، بوصفها «تكريساً» (أو تأهيلاً). وكان يرى أن ليس من الممكن أن يشارك المرء في «الأسرار» (أي في مصادر الروحانية اليونانية) إلا إذا كان قد تأهّل، أي بتعبير آخر، إذا كان متمكناً من الفيلولوجيا الكلاسيكية. لكن ولا واحد من كلاسيكيي القرن التاسع عشر الكبار من فريدريخ فلكي، إلى أروين رود، إلى ولياموفيتز ـ مولندورف، حصر نفسه ضمن حدود الفيلولوجيا بـ «المعنى الحصري». إذ كان كلّ منهم يبني على طريقته الخاصة أبنية رائعة من التأليف ظلت تغذي الثقافة الغربية، حتّى بعد أن صار تخطيها من وجهة نظر الفيلولوجيا البحتة. لا شكّ في أن عدداً كبيراً من العلماء الذين ينتمون إلى مختلف فروع المعرفة الإنسانية لم يحاولوا الخروج أبعد من حيّز «الفيلولوجيا».

لكن مثلهم ينبغي ألا يشغل بالنا، إذ إنَّ التركيز الحصري على الأوجه الخارجية لعالم روحي ما، يكاد يعادل في نهاية الأمر سيرورة انخلاع ذاتي.

إن طريق التأليف في تاريخ الأديان، كما في كلّ فرع إنساني آخر، تمر عبر الاجتهاد التأويلي. غير أن هذا التأويل يتخذ في تاريخ الأديان وضعاً أشد تعقيداً، إذ إنّه لا يقتصر فقط على فهم «الوقائع الدينية» وتفسيرها. فهذه الوقائع تشكل بسبب من طبيعتها مادة نستطيع أن نجعلها ـ بل يجب علينا أن نجعلها ـ موضوعاً لتفكيرنا، ولتفكيرنا الخلاق، على نحو ما قام به أمثال مونتسكيو أو فولتير أو هردر أو هيغل عندما صبوا جهودهم في مهمة التفكير عن المؤسسات البشرية وتاريخها.

يبدو أن عمل مؤرخي الأديان لم يسترشد دائماً بمثل هذا التأويل الخلاق. ربما بسبب الإحباط المتولد عن غلبة «العلموية» على بعض فروع المعرفة الإنسانية. فبمقدار ما كانت العلوم الاجتماعية وبعض أنواع الأنثروبولوجيا تسعى إلى التقيّد بالمزيد من المعايير «العلمية»، كان مؤرخو الأديان يمعنون في حذرهم، لا بل في تحرجهم وتواضعهم. غير إننا نرى في هذه المسألة كلها التباساً ناجماً عن سوء فهم. إذ ينبغي، في رأينا، لتاريخ الأديان، ولأي فرع معرفي إنساني، ألا ينصاع ـ كما كانت عليه الحال زماناً طويلاً ـ للنماذج المستعارة من العلوم الطبيعية، بخاصة بعد انقضى وقت هذه النماذج (لا سيما تلك المستعارة من الفيزياء).

إن تاريخ الأديان ملزم من حيث نمط كينونته المخص به، بإنتاج «مؤلّفات» بِكُلّ معنى الكلمة لا بإنتاج الدراسات المونوغرافية المتبحرة فقط. فخلافاً للعلوم الطبيعية ولعلم اجتماع يسعى للنسج على منوالها، يتخذ التأويل مكانه بين المصادر الحية التي تملكها

ثقافة من الثقافات، إذ إنَّ كلّ ثقافة تتكون في النهاية من سلسلة من التفسيرات والتقويمات المستجدة «لأساطيرها» أو لأيديولوجياتها المخصوصة. إذ ليس «الخالقون المبدعون» فقط بالمعنى المحدد للكلمة هم وحدهم من يقوم في ثقافة ما بإعادة تقويم الرؤيات الأولانية، وبإعادة تفسير الأفكار الأساسية، بل إن «للمجتهدين في التأويل» دوراً في هذه العمليات. ففي اليونان، نجد إلى جانب هوميروس والشعراء التراجيديين والفلاسفة ـ من ما قبل السقراطيين حتّى أفلوطين ـ طائفة أوسع نطاقاً وأعقد أعمالاً، قوامها المشتغلون على الأساطير والمؤرخون والنقاد ـ من هيرودوتس إلى لوقيانوس إلى بلوطرخ. وإنما كانت النزعة الإنسانية الإيطالية حدثاً مهماً في تاريخ الفكر، نظراً لأن ما أنتجه «مؤوّلوها» كان أهم مما أنتجه كتابها. وقد ساهم إيراسموس عبر منشوراته النقدية وتبحّره الفيلولوجي وشروحاته ومراسلاته، بتجديد الثقافة الغربية. ونستطيع أن نقول من وجهة نظر معينة، إن حركتي الإصلاح والإصلاح المضاد هما عبارتان عن اجتهادات تأويلية واسعة ومضنية، لإعادة تقويم التراث اليهودي ـ المسيحي من خلال عملية إعادة تأويل جريئة.

ولا ضرورة للإكثار من الأمثلة. بل نكتفي هنا فقط بذكر ما كان لكتاب يعقوب بوركهاردت **ثقافة النهضة في إيطاليا** (*Kultur des Renaissance in Italien*) (1860) من أصداء بالغة الأهمية. فحالة بوركهاردت تشهد شهادة بليغة على ما نعنيه بعبارة «التأويل الخلاق». والحق أن كتابه المذكور يُعدّ أكثر من عمل جدير بالاحترام، يضاف إلى العدد الكبير من الأدبيات التاريخية في القرن التاسع عشر. فهذا الكتاب ساهم في «تكوين» الوعي التاريخي للقرن التاسع عشر، وأغنى الثقافة الغربية «بقيمة» جديدة، بكشفه عن بُعد من أبعاد النهضة الإيطالية لم يكن من البديهيات قبل بوركهاردت.

الاجتهاد التأويلي وتغيير الإنسان

كون الاجتهاد التأويلي يفضي إلى خلق قيم ثقافية جديدة لا يعني أنّه ليس «موضوعياً». فنحن نستطيع من زاوية معينة، أن نقارن بين الاجتهاد التأويلي وبين «الاكتشاف» العلمي أو التقني. فقبل الاكتشاف، يكون الواقع الذي اكتشفناه ماثلاً أمامنا، غير أن واحدنا لم يكن ليراه أو ليفهمه، أو لم يكن ليحسن استعماله. كذلك فإن التأويل الخلاق يكشف لنا عن مغاز ودلالات لم نكن لندركها من قبل، أو أنّه يبرزها بصورة فاقعة، بحيث لا يعود وعينا بَعْد استيعابنا لهذا التأويل الجديد مثلما كان قبله.

يفضي التأويل الخلاق، في نهاية الأمر، إلى «تغيير» الإنسان. وهو أكثر من تثقيف وإطلاع. إنّه تقنية روحية قادرة على تغيير نوعية الوجود نفسها. ويصح ذلك بنوع خاص على الاجتهاد التأويلي التاريخي ـ الديني. يتوجب أن يكون للكتاب الجيد في تاريخ الأديان تأثير «اليقظة» في قارئه، كما كان، مثلاً، لكتاب **في المقدس** (*Das Heilige*)، أو لكتاب **ديانة بلاد الإغريق** (*Die Götter Griechlands*). ومن حيث المبدأ، يجب أن يكون لِكُلّ تأويل تاريخي ـ ديني نتيجة مماثلة. فعندما يعمد مؤرخ الأديان إلى عرض وتحليل الأساطير والطقوس الأسترالية أو الأفريقية أو الأوقيانية، أو عندما يشرح أناشيد زرادشت والنصوص الطاوية أو ميثولوجيا الشامانيين (الكهانة) وتقنياتها، فإنه يكشف النقاب أمام القارئ الحديث عن أوضاع وجودية مجهولة لديه، أو من المستصعب تخيلها من قبله. هذا وليس من الممكن أن يستمرّ اللقاء مع هذه العوالم الروحية «الخارجية» من غير عواقب.

لا شكّ في أن مؤرخ الأديان نفسه سيكون أول من سيشعر بالنتائج المترتبة على عمله التأويلي. وإذا كانت هذه النتائج لا تظهر

دائماً بوضوح، فلأن أغلبية مؤرخي الأديان تقي نفسها من الرسائل التي تمتلئ بها وثائقهم. وهذا الحذر أمر مفهوم: فالمرء لا يسعه أن يحافظ على مناعته عندما يكون على صلة يومية بالأشكال الدينية «الخارجية»، والتي قد تكون أشكالاً فظة في بعض الأحيان، ورهيبة في أحيان كثيرة. غير أن عدداً من مؤرخي الأديان ينتهون إلى عدم الالتفات جدياً إلى العوالم الروحية التي يدرسونها، فيتحصنون وراء إيمانهم الديني الشخصي، أو يلتجئون إلى نظرية مادية أو سلوكية مصفحة ضدّ كلّ صدمة روحية. إلى ذلك، فالتخصص المفرط يتيح لعدد كبير منهم أن يموضعوا أنفسهم حتّى أخر أيام حياتهم ضمن القطاعات التي ألفوا التجوال فيها منذ أيام حداثتهم. وكل «تخصص» لا بدّ أن ينتهي إلى جعل الأشكال الدينية عادية،وفي الأخير إلى محو معانيها.

على الرغم من هذه النواقص كلها، لا ريب في أن «التأويل الخلاق» سيعترف به في نهاية الأمر على أنه الطريق الملكية في تاريخ الأديان. عندئذ فقط تتبدى أهمية الدور الذي يقوم به هذا الفرع المعرفي في الثقافة بأجلى الصور. وهذا الأمر لن يكون سببه فقط القيم الجديدة التي تتبلور بعد الجهد المبذول لفهم هذا الدين البدائي أو الغريب، أو لفهم ذلك النمط من أنماط الكينونة، الخارج على التقاليد الغربية - وهي قيم من شأنها أن تغني ثقافة معينة على نحو ما أغناها كتاب **المدينة العتيقة** (*La Cité antique*) أو كتاب **ثقافة النهضة الإيطالية** (*Kultur des Renaissance Italien*) - بل هو سيدين قبل أي شيء أخر إلى واقع أن تاريخ الأديان يستطيع أن يشرع الفكر الغربي على آفاق جديدة، آفاق الفلسفة تحديداً كما آفاق الإبداع الفني.

كررنا مراراً هنا أن الفلسفة الغربية لا يسعها أن تتقوقع إلى ما لا نهاية على تراثها الخاص بها من دون الوقوع في خطر الإقليمية

المحلية. والحال أن تاريخ الأديان قادر على تفحص وتوضيح عدد كبير من «الأوضاع الحافلة بالدلالات»، ومن صيغ الوجود في العالم التي لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريقه. والمسألة لا تقتصر هنا على توفير «المواد الخام». إذ إنَّ الفلاسفة لن يهتدوا سواء السبيل وبين أيديهم وثائق تعبر عن سلوكات وعن أفكار مختلفة كلّ الاختلاف عن السلوكات والأفكار المألوفة لديهم[7]. يجب على العمل التأويلي أن يتم على يدّ مؤرخ الأديان نفسه، لأنه هو الوحيد المؤهل لفهم وتقدير معنى التعقيدات الدلالية التي تحفل بها وثائقه.

غير أنه هنا بالضبط حصلت بعض الالتباسات الخطيرة. فمؤرخو الأديان القلائل الذين أرادوا أن يدمجوا نتائج أبحاثهم وتأملاتهم في سياق فلسفي، اكتفوا بتقليد بعض الفلاسفة من أصحاب الرواج. وبتعبير آخر، فإنّهم بذلوا وسعهم للتفكير بناء على نموذج الفلاسفة المحترفين. وهذا خطأ. فلا الفلاسفة يهتمون، ولا أهل الثقافة يلتفتون إلى ما يصدر عن زملائهم أو عن مؤلّفيهم المفضلين من نسخ مطابقة تكون من الدرجة الثانية. إلى ذلك، فعندما يقرر مؤرخ الأديان أن «يتفكر مثل فلان من الناس» حول تلك الفكرة الغابرة أو الشرقية، فإنه سيحورها أو يشوهها لا محالة.

فما ينتظره الناس منه هو أن يكشف عن أسرار وألغاز ورموز كامنة صلب سلوكات وأوضاع. وباختصار، أن يعمل على دفع المعرفة بالإنسان خطوة إلى الأمام، وذلك بأن يستعيد أو يبلور معانيَ كانت قد نُسيت أو أُبخس شأنها أو أُلغيت. إن أصالة وأهمية المساهمات التي من هذا النوع تكمنان بالضبط في سبرها وتوضيحها

(7) يكفي أن ننظر إلى ما فعله الفلاسفة المعاصرون القلائل الذين اهتموا بمشكلات الأسطورة والرمزية الدينية، حين تناولوا «المواد» التي استعاروها من الإثنولوجيين ومن مؤرخي الأديان، لكي ننبذ هذا التقسيم (الوهمي) للعمل.

لغوامض العوالم الروحية المغمورة أو الصعبة المنال. ومن نافل القول إنّه ليس من الشرعي ولا من المفيد ما يقوم به بعض الأشخاص من تدليس للرموز والأساطير والأفكار الغابرة والغريبة في ثنايا أشكال هي مألوفة عند الفلاسفة المعاصرين قبل الآن.

تاريخ الأديان والتجدد الثقافي

يجب أن يكون نموذج نيتشه مشجعاً لمؤرخي الأديان ومرشداً لهم في آن معاً. فقد نجح نيتشه في تجديد الفلسفة الغربية، لأنه تجرأ تحديداً على صياغة فكره بالوسائل التي كانت تبدو له مناسبة. وهذا، بالطبع، لا يعني أنه يجب على مؤرخ الأديان أن يقلد أسلوب نيتشه من حيث التكلف والصنعة، إنّما الأمر يتعلق بمثال ونموذج حريته في التعبير. فحين يريد المرء تحليل عوالم «البدائيين» الأسطورية، أو تقنيات التاويين الجدد، أو أشكال التنشئة الشامانية (الكهانية) . . . إلخ. فإنه ليس مضطراً على الإطلاق إلى استعارة الطرح الذي يطرحه فيلسوف معاصر، أو المنظور، أو اللغة المتّبعين في علم النفس، أو في الأنثروبولوجيا الثقافية أو في علم الاجتماع.

هذا هو السبب الذي جعلنا نقول إن بوسع التأويل التاريخي - الديني الخلاق أن ينهض بالفكر الفلسفي وأن يغذيه ويجدده. فمن وجهة نظر معينة يستطيع المرء القول إنّ فينومينولوجيا جديدة للفكر تنتظر من يصوغها ويبلورها تأسيساً وارتكازاً على كلّ ما يستطيع تاريخ الأديان أن يكشفه لنا. وهناك كتب مهمة تنتظر من يكتبها حول صيغ الوجود في العالم أو حول مشكلات الزمن والموت والحلم، انطلاقاً من الوثائق المتوافرة لمؤرخ الأديان[8]. فهذه المشكلات

(8) هناك فوق ذلك بعض التصويبات الملحة التي يجب إدخالها على الكليشيهات =

تستهوي الفلاسفة والشعراء ونقاد الفن. وبعض هؤلاء سبق له أن قرأ على كلّ حال ما كتبه مؤرخو الأديان، واستخدم وثائقهم وتأويلاتهم. وليس ذنبهم إن كانوا لم يستفيدوا من هذه القراءات على قدر توقعاتهم منها.

سبق أن أشرت إلى الاهتمام الذي يوليه تاريخ الأديان للفنانين والكتاب والنقاد الأدبيين. وللأسف فإن مؤرخي الأديان، شأنهم شأن معظم العلماء والمتبحرين، لم يهتموا بالاختبارات الفنية الحديثة إلا لماماً وبطريقة شبه متخفية. ذلك أن هناك فكرة مسبقة تعتبر أن الفنون أمور «غير جدية» لأنها لا تشكل أدوات للمعرفة. ونحن نقرأ الشعراء والروائيين ونزور المتاحف والمعارض، إنّما بغرض التسلية وطلباً للراحة. إن هذا الحكم المسبق الذي هو في طريق الزوال لحسن الحظ، كان قد ولّد نوعاً من الكبت المحبط الذي كانت نتيجته الرئيسة شعور المتبحرين والعلماء بالتقلقل حيال الاختبارات الفنية الحديثة أو جهلهم بها أو حذرهم تجاهها. وهناك من يعتقد بسذاجة أن قضاء ستة أشهر من «العمل الميداني» وسط قوم بالكاد نتوصل إلى النطق بلغتهم، يمثل عملاً «جدياً» يدفع المعرفة بالإنسان إلى

= الكثيرة التي ما زالت تربك الثقافة المعاصرة، مثل تلك التفسيرات المحتفى بها والتي أعطاها فيورباخ وماركس للدين بوصفه انخلاعاً واغتراباً. ومن المعلوم أن فيورباخ وماركس كانا يناديان بأن الدين يغرّب الإنسان عن الأرض، ويحول دون اكتمال إنسانيته... إلخ. غير أن مثل هذا النقد للدين لا يسعه، حتى لو كان صحيحاً، أن ينطبق إلا على الأشكال المتأخرة من التدين - مثل تلك الأشكال التي عرفتها الهند ما بعد الفيدوية أو على الأشكال اليهودية - المسيحية - أي على الأديان التي يؤدي فيها عنصر «وجود عالم أخر» دوراً مهما: فالانخلاع وتغرّب الإنسان عن الأرض أمران لا وجود لهما - ولا يمكن تصورهما - في الأديان كلها التي من النمط الكوني. سواء أكانت «بدائية» أم شرقية، إذ إنَّ الحياة الدينية في هذه الأديان (أي في الأغلبية الساحقة من الأديان التي عرفها التاريخ)، تقوم بالضبط على الإشادة بوحدة الحال بين الإنسان والحياة والطبيعة.

الأمام، ولا نحتاج فيه إلى الإلمام بإسهامات السوريالية أو جايمس جويس أو هنري ميشو أو بيكاسو على طريق المعرفة بهذا الإنسان.

إن من شأن الاختبارات الفنية المعاصرة أن تساعد مؤرخي الأديان في أبحاثهم الخاصة. والعكس بالعكس، فإن كلّ عمل تأويلي تاريخي - ديني حقيقي هو مدعاة لحث الفنانين والكتاب والنقاد، لا لأننا نجد «الشيء نفسه» هنا وهناك، بل لأننا نلتقي في الحالين بأوضاع من شأنها أن تلقي الضوء بعضها على بعض. فلا يخلو من الفائدة، مثلاً، أن يشير المرء إلى أن السورياليين في تمردهم على أشكال الفن التقليدية، وفي حملاتهم على المجتمع البورجوازي والأخلاق البورجوازية، لم يبلوروا نظرية جمالية ثورية وحسب، بل صاغوا أيضاً تقنية كانوا يأملون بواسطتها «تغيير» الشرط البشري. والحال أن عدداً من هذه «التمارين» (مثل الجهد المبذول، مثلاً، للتوصل إلى « نمط كينونة» يكون وسطاً بين اليقظة والنوم، أو تحقيق «التعايش» بين الوعي واللاوعي) تذكرنا ببعض ممارسات اليوغا أو الزن. أضف إلى ذلك، إننا نكتشف في السوريالية في وثبتها الأولى (بالفرنسية في النصّ (élan))، لا سيما في أشعار أندريه بروتون وبياناته النظرية، حنيناً إلى «الكلية الأولانية»، ورغبة في تحقيق توافق الأضداد هنا والآن بالملموس (باللاتينية في النصّ (in concreto))، وأملاً بإمكان إلغاء التاريخ من أجل استئناف بدئه بِكُلّ عزيمته ونقائه الأصليين، وهي كلها أنواع من الحنين والرجاء مألوفة عند مؤرخي الأديان.

على كلّ حال، تهدف الحركات الفنية الحديثة كلها، عن وعي أو لاوعي، إلى تحطيم العوالم الجمالية التقليدية، وإلى اختزال «الأشكال» إلى حالات بسيطة، جنينية، يرقانية، على رجاء خلق «عوالم غضة». وبكلمات أخرى، تأمل هذه الحركات بإلغاء تاريخ

الفن واستعادة تلك اللحظات الفجرية الساحرة، حين رأى الإنسان العالم «للمرة الأولى». وليس ضرورياً هنا التذكير بمدى أهمية هذا كلّه بالنسبة لمؤرخ الأديان الذي لا يخفى عليه ذلك النسق الأسطوري الذي يشتمل تدميراً رمزياً للكون وإعادة خلقه من جديد، بغية استئناف متجدد لوجودٍ «صافٍ نقي» في عالم غض قوي وخصب.

لا يتعلق الأمر بالتوسع في مناظرات بين الاختبارات الفنية الحديثة وبعض السلوكات والرمزيات والاعتقادات المألوفة لدى مؤرخي الأديان. فإلى جيل مضى حتّى الآن، والنقاد، بخاصة في الولايات المتحدة، يستخدمون الوثائق التاريخية ـ الدينية في تفسيرهم للأعمال الأدبية. وقد سبق أن شددنا في فصل آخر (أنظر أدناه ص 244 ـ 245) على ما يبديه النقاد الأدبيون من اهتمام برمزيات التأهيل وطقوسه. والحق أن هؤلاء الكتاب أدركوا أهمية هذا المركب الديني في توضيح الرسائل السرية الكامنة في صلب بعض الأعمال. بالطبع، لسنا هنا حيال ظاهرات متماثلة: فالنمط العام للتأهيل ـ التكريس هو هو، استمر في الأدب ويبقى، بالارتباط مع بنية عالم خيالي، في حين أن مؤرخ الأديان يواجه خبرات معيشة ومؤسسات تقليدية. لكن كون النمط العام للتأهيل ـ التكريس باق ومستمر في عوالم الإنسان الحديث الخيالية (في الأدب، في الأحلام، وفي أحلام اليقظة) لمما يدعو مؤرخ الأديان إلى التأمل بمزيد من الاهتمام في ما لوثائقه من قدر وقيمة.

مقاومات

باختصار، إذ يثبت تاريخ الأديان وجوده فإنما باعتباره في آن معاً: «تربيةً» بالمعنى القوي للكلمة، لأن من شأنه أن يغير الإنسان،

وباعتباره مصدراً لخلق «القيم الثقافية» مهما كان شكل التعبير عن هذه القيم (تاريخاً، فلسفة، فناً). وعلى المرء أن يتوقع أن تكون هذه الوظيفة التي يضطلع بها تاريخ الأديان موضع اشتباه، إن لم تكن موضع رفض من جانب العلماء كما اللاهوتيين على السواء. فالعلماء يتشككون في كلّ جهد يرمي إلى «إعطاء قيمة وقدر للدين». فهم في غمرة اغتباطهم بعملية العلمنة المذهلة التي تشهدها المجتمعات الغربية، يميلون دائماً إلى الارتياب بوجود نوع من الظلامية أو من الحنين الماضوي عند المؤلّفين الذين يرون في مختلف أشكال الدين شيئاً آخر غير الأوهام والجهل، أو الذين يعتبرونها أكثر من مجرد سلوكات نفسانية أو مؤسسات اجتماعية أو أيديولوجيات بسيطة ساذجة، كان من حسن الحظ أن عفا عليها تقدّم الفكر العلمي وانتصار التكنولوجيا. وهذا الارتياب لا نجده عند العلماء فقط بالمعنى الحرفي للكلمة. بل هو موجود كذلك عند عدد كبير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والمشتغلين بالعلوم الاجتماعية، ممن يتصرفون حيال موضوع دراستهم وكأنهم لا يشتغلون بالإنسانيات، بل بالطبيعيات. غير أن من الواجب تقبل هذه المقاومة بصدر رحب. فهي أمور لا مجال لتلافيها في أي ثقافة ما زال بوسعها أن تنمو بكامل الحرية.

أما بالنسبة إلى اللاهوتيين فيمكن تفسير ترددهم بأسباب عدة. فهم من جهة، يتحفظون تجاه التأويلات التاريخية ـ الدينية التي قد تشجع التيارات التلفيقية، أو تدخّل الهواة بأمور الدين، أو ما هو أسوأ بأن تطرح التساؤلات حول فرادة الوحي اليهودي ـ المسيحي. أما من جهة أخرى، فإن تاريخ الأديان يرمي، في نهاية الأمر، إلى «الإبداع» الثقافي، وإلى «تغيير حال» الإنسان. وتطرح الثقافة الإنسانية على اللاهوتيين وعلى المسيحيين بوجه عام مسألة محرجة: ما هو

القاسم المشترك بين أثينا والقدس؟ ليس في نيتي أن أناقش هنا هذه المشكلة التي ما زالت تقلق بال بعض اللاهوتيين. لكن من العبث أن يتجاهل المرء أن الفلسفات والأيديولوجيات المعاصرة كلها تقريباً تعترف بأن النمط المخصوص لوجود الإنسان في الكون يفرض عليه حتماً أن يكون مبدعاً للثقافة. ومهما كانت النقطة التي ينطلق منها التحليل الهادف إلى تعريف الإنسان، سواء اعتمد الطرح النفساني أم الاجتماعي أم الوجودي أم أي معيار آخر نستعيره من الفلسفات الكلاسيكية، فإنه لا بدّ من أن يصل، ضمناً أو صراحةً، إلى وصف الإنسان بأنه مبدع للثقافة (أي للغة والمؤسسات والتقنيات والفنون... إلخ). ثمّ إن كلّ طرائق تحرير الإنسان (سواء أكانت اقتصادية أم سياسية أم نفسانية) يبررها وجود هدف نهائي لها: تخليص الإنسان من قيوده وعقده بغية انفتاحه على عالم الفكر وجعله «مبدعاً من الناحية الثقافية». ومهما يكن من أمر، فإن كلّ ما يعتبره اللاهوتي، بل المسيحي العادي، خارجاً عن نطاق الثقافة ـ أي بالدرجة الأولى سرّ الإيمان، والحياة الكهنوتية ... إلخ ـ يندرج عند غير المؤمنين أو غير المتدينين، ضمن دائرة «الإبداعات الثقافية». ولا نستطيع أن ننكر طابع «الحقائق الثقافية» الذي حملته التجربة الدينية المسيحية، في تعبيراتها التاريخية على الأقل. وقد سبق لعدد لا بأس به من اللاهوتيين المعاصرين أن قبلوا الفرضيات المسبقة التي طرحها علم الاجتماع الديني، وهم لن يمانعوا في تقبل انتصار التكنولوجيا. ثمّ إن مجرد وجود بعض اللواهيت المتعلّقة بالثقافة، يدلّ بحدّ ذاته على الاتجاه الذي يسير فيه الفكر اللاهوتي المعاصر[9].

---

(9) ينبغي ألا تؤثر فينا كثيراً تلك الأزمات «المضادة للثقافة» التي حصلت مؤخراً. فاحتقار الثقافة أو رفضها تشكّل لحظات جدلية في تاريخ الفكر.

غير أن المشكلة تطرح على مؤرخ الأديان بصيغة أخرى، على الرغم من أن هذه الصيغة لا تتناقض بالضرورة مع لواهيت الثقافة. فمؤرخ الأديان يعلم أن ما يسمّى «بالثقافة الدنيوية» أمر حديث العهد نسبياً في تاريخ الفكر. أما في الأصل، فقد كان كلّ إبداع ثقافي (من أداة، أو مؤسسة، أو فن، أو أيديولوجيا . . . إلخ) كناية عن تعبير ديني، أو أنّه لا يعدم تبريراً أو مصدراً دينيين. وهذا أمر ليس بديهياً دائماً بالنسبة لغير المتخصص في تاريخ الأديان، بسبب كونه معتاداً بالدرجة الأولى على النظر إلى «الدين» من خلال الأشكال المألوفة في المجتمعات الغربية أو في ديانات آسيا الكبرى. ولعل المرء يسلم بأن الرقص والشعر والحكمة كانت في بدايتها أموراً «دينية». لكنه لا يتصور بسهولة أن الماكل أو المنكح، أو أشكال العمل الرئيسة (مثل الصيد البري وصيد السمك والزراعة)، فضلاً عن الأدوات المتصلة بها، أو عن المسكن، كانت كلها هي الأخرى أموراً تنتمي إلى المقدس. ومن المعلوم أن إحدى الصعوبات المحيرة لمؤرخ الأديان تتمثل في أنّه كلّما اقترب من «الأصول» كلّما ازداد عدد «الوقائع الدينية». والأمر يثقل كاهله بحيثُ إنَّه يتساءل في بعض الحالات ـ كما في حالة المجتمعات الغابرة أو ما قبل التاريخية ـ إن كان هناك شيء غير مقدس، أو لم يكن في يوم ما مقدساً أو مرتبطاً بالمقدس.

عن مغالطة تسمى نزع الوهم

لا جدوى، لأن ذلك لن يكون فاعلاً أصلاً من أن يلجأ المرء إلى مبدأ اختزالي ما وأن يتصدى لنزع الوهم عن تصرفات «الإنسان الديني» (باللاتينية في الأصل (homo religious))، أوعن أيديولوجياته بأن يبين مثلاً أن هذه التصرفات أو الأيديولوجيات ليست سوى إسقاطات نابعة من اللاوعي، أو عبارة عن مرايا حاجبة مرفوعة لأسباب اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية . . . إلخ. ونحن نمسك هنا

بمفاصل مشكلة عويصة تعود إلى الظهور بقوة جديدة مع كلّ جيل من الأجيال. ولن نحاول طبعاً أن نناقشها في بضعة أسطر، خصوصاً أننا قمنا بذلك في كتب عدة سبق أن نُشرت[10].

غير إنّني أود أن أذكر بمثال: من المعلوم أن القرية أو المعبد أو البيت، في عدد من الثقافات الغابرة، يفترض بها أن تكون قائمة في «مركز الأرض». فلا معنى إذاً لـ «نزع الوهم» عن هذا الاعتقاد بلفت نظر القارئ إلى أن الأرض لا مركز لها، وإلى أن تعدد هكذا مراكز، على كلّ حال، أمر سخيف لأنه متناقض. العكس هو الصحيح، إذ إنَّ التعامل مع هذا المعتقد بِكُلّ جدية، والسعي لتوضيح كلّ تضميناته الكونية والطقوسية والاجتماعية، هو الذي يساعدنا على فهم الوضع الوجودي لامرئ يظن نفسه في مركز العالم. إذ إنَّ كلّ سلوكه وكل فهمه للعالم وكل القيم التي يسبغها على الحياة وعلى وجوده الخاص، إنّما تنبثق وتتركب في «منظوم متناسق» انطلاقاً من هذا الاعتقاد بأن بيته أو قريته كائنان بالقرب من محور العالم (باللاتينية في الأصل (axis mundi)).

أوردت هذا المثل لأذكّر بأن نزع الأوهام لا يخدم قضية الاجتهاد التأويلي. وبالتالي، فمهما كانت الأسباب التي جعلت

---

(10) انظر مثلاً: Mircea Eliade: *Images et symboles; essais sur le symbolisme magico-religieux*, les essais, 60 ([Paris: Gallimard, 1952]), pp. 13 ff.; *Images and Symbols; Studies in Religious Symbolism*, Translated by Philip Mairet (New York: Sheed and Ward, [1961]), pp. 9 ff.; *Mythes, rêves et mystères*, les essais, 84 ([Paris: Gallimard, [1957]), pp. 10 ff. et 156 ff.; *Myths, Dreams, and Mysteries; the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Translated by Philip Mairet, Library of Religion and Culture (New York: [Harper, 1961]), pp. 13 ff. et 106 ff., and *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 194 ff.

نشاطات البشر وأفعالهم في الأزمنة السحيقة مشحونة بالقيم الدينية، فإن المهم، في نظر مؤرخ الأديان، أن هذه الأفعال «قد كان لها» قيمة دينية. هذا يعني أن مؤرخ الأديان يعترف بوجود وحدة روحية تشكل الأساس التحتي لتاريخ البشرية، أي بعبارة أخرى، إن مؤرخ الأديان عندما يدرس الأستراليين أو الهنود الفيدويين أو أي طائفة أخرى من الناس، أو مطلق نسق ثقافي، لا ينتابه الشعور بأنه يتحرك وسط عالم «خارجي تماماً» عليه. إن وحدة الجنس البشري هي أمر مسلّم به واقعياً، في عدد من فروع المعرفة الأخرى، مثل الألسنية والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. لكن مؤرخ الأديان يمتاز بإدراك هذه الوحدة في مستوياتها الأرفع ـ أو الأعمق ـ وبأن من شأن هكذا تجربة أن تغنيه وأن تغيّره. والحال، أن التاريخ يصبح اليوم للمرة الأولى تاريخاً جامعاً حقاً، وأن الثقافة بالتالي هي في طريقها لأن تصبح شاملة الكرة الأرضية بأسرها. فتاريخ الإنسان من العصر الباليوليتي حتّى أيامنا هذه منذور لأن يحتل مركز الصدارة من التربية الإنسانية، مهما كانت تفسيراته المحلية أو القومية. وفي هذا الجهد الرامي إلى «كوكبة» الثقافة (أي إلى اشتمال الثقافة على كوكب الأرض بأسره. وهي بالفرنسية في الأصل (Planétisation))، يستطيع تاريخ الأديان أن يقوم بدور أساسي، ويساهم في بلورة طراز من الثقافة يكون جامعاً شاملاً.

بالطبع، لن يتحقق كلّ هذا غداً. وتاريخ الأديان لا يستطيع القيام بهذا الدور ما لم يع الناطقون باسمه مسؤولياتهم، أي ما لم يتوصلوا إلى تخطي عقد نقصهم وتحرجهم ومراوحتهم في مكانهم خلال السنوات الخمسين المنصرمة. إن تذكير مؤرخي الأديان بأنه يفترض بهم أن يساهموا في الثقافة مساهمة خلاقة، وبأنه لا يجوز لهم أن يقتصروا على إنتاج مقالات (بالألمانية: (Beiträge))

وحسب، بل يجب أن يتعدوا ذلك إلى إنتاج قيم ثقافية، لا يعني دعوتهم إلى وضع «التأليفات» السهلة والتعميمات المتسرعة. إن عليهم أن ينسجوا على منوال رود وبتّازوني وفان درّلووي، لا أن يقلدوا فلاناً أو علاناً من الصحفيين الناجحين. ثمّ إن الذي يجب أن يتغير بالدرجة الأولى هو موقف مؤرخ الأديان من فرع اختصاصه، إذا كان له أن يأمل بتجدد قريب لهذا الفرع المعرفي. وطالما أن مؤرخي الأديان لم يحاولوا إدراج أبحاثهم ضمن التيار الحي من الثقافة المعاصرة، فإن الأبواب ستظل مشرعة أمام «التعميمات» و«التأليفات» التي يقوم بها المشغفون والهواة والصحفيون. وإلا، فإن الأنكى من ذلك هو أنّه بدلاً من أن ينشأ تأويل خلاق من منظور تاريخ الأديان، سنظل نعاني تفسير الوقائع الدينية تفسيرات متهورة وغير ذات صلة بالموضوع، يقوم بها علماء النفس وعلماء الاجتماع وأتباع شتى أنواع الأيديولوجيات الاختزالية. ونظل نقرأ على امتداد جيل أو جيلين كتباً تفسّر فيها الوقائع الدينية على وجه المعاناة الطفولية أو التنظيم الاجتماعي أو صراع الطبقات ... إلخ. ومن المؤكّد أن الكتابات التي من هذا النوع ـ سواء أكُتِبَت بيد الهواة أم بيد الاختزاليين على أنواعهم ـ سوف تستمر في الظهور، بل ربما كان لها أن تحافظ على الرواج نفسه. غير أن الوسط الثقافي لن يكون هو نفسه في حال ظهرت إلى جانب ذلك الإنتاج كتب «جدية» موقعة بأسماء مؤرخي أديان، (شرط ألا تُرتجل هذه الكتب التأليفية بناء على طلب هذا الناشر أو ذاك، الأمر الذي يحصل أحياناً حتّى لعلماء أفاضل جداً. إذ من نافل القول إنّ التأليف، شأنه شأن التحليل، لا يُرتجل ارتجالاً).

يبدو لي أنّه من الصعب التصديق بأن مؤرخي الأديان، إذ يعيشون لحظة تاريخية مثل هذه اللحظة التي نعيشها، لن يأخذوا في

اعتبارهم تلك الإمكانات الخلاقة التي يوفرها لهم فرعهم. كيف نستوعب ثقافياً هذه العوامل الروحية التي تشرعها أمامنا أفريقيا وأوقيانيا وجنوب شرق آسيا؟ إن لِكُلّ هذه العوالم الروحية أصلاً دينياً وبنية دينية. فإذا لم نتطرق إليها من منظار تاريخ الأديان، فإنها ستصير إلى الزوال بما هي عوالم روحية، وستختزل إلى وقائع تتعلق بالتنظيمات الاجتماعية والأنظمة الاقتصادية وأزمنة التاريخ الاستعماري وما قبل الاستعماري . . . إلخ، أي أنها، بتعبير آخر، لن تعود تدرك بوصفها إبداعات روحية، ولن تعود تثري الثقافة الغربية والعالمية في شيء. ويكون مصيرها، بالتالي، أن تزيد العدد المخيف للوثائق المصنفة في الأرشيفات والتي تنتظر أن تتولى أمرها الحواسيب الإلكترونية.

طبعاً، من الممكن أن يقترف مؤرخو الأديان هذه المرة أيضاً خطيئة بأن يفرطوا في التحرج، بحيث يتركون لفروع المعرفة الأخرى مهمة تأويل هذه العوالم الروحية (التي هي واحسرتاه بصدد التغير تغيراً جنونياً، بل ربما كانت بصدد الانقراض). ثمّ إن من الممكن أيضاً، ولأسباب شتى، أن يفضل مؤرخو الأديان البقاء في الموقع الملحق الذي سبق وارتضوه لأنفسهم. عندئذ يجب أن نتوقع حصول عملية تفسخ بطيئة، ولكن لا رجعة فيها، تؤول في النهاية إلى انقراض تاريخ الأديان بما هو فرع معرفي قائم بذاته. وهكذا يصير لدينا، في غضون جيل أو جيلين، مستلتنون (Latinist) «اختصاصيون» بتاريخ الديانة الرومانية، ومستهندون (Indianist) «خبراء» بواحدة من الديانات الهندية، وهلم جراً. ما يعني، بتعبير آخر، أن تاريخ الأديان سيقع فريسة التجزؤ إلى ما لا نهاية، وستتوزع أجزاؤه على مختلف «الفيلولوجيات» التي ما زالت تقوم اليوم على خدمته بصفتها مصادر وثائقية تغذي مذهبه التأويلي الخاص.

أما بالنسبة إلى المسائل التي تهم جمهوراً أوسع، مثل الأسطورة والطقس والرمز الديني وتصورات الموت والتأهيل ـ التكريس . . . إلخ، فإنها ستعالج عندئذ على يدّ الفلاسفة وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس (كما حصل على كلّ حال في بدايات دراساتنا، على الرغم من أن ذلك لم يكن قاعدة عامة). وهذا يعني أن المسائل التي يعكف عليها اليوم مؤرخو الأديان، «لن تزول بما هي مسائل»، بل سيصار عندئذ إلى درسها من منظورات أخرى ووفقاً لمناهج شتى، وعلى دروب موصلة إلى أهداف متنوعة. ولن يملأ أي شيء محل الفراغ الذي سينشأ عن زوال تاريخ الأديان بما هو فرع معرفي قائم بذاته. ويا لجسامة مسوؤليتنا عن ذلك.

5

أسطورة نشأة الكون و«التاريخ المقدس»[1]

الأسطورة الحية ومؤرخ الأديان

لا يمكن لمؤرخ الأديان أن يتطرق إلى مسألة الأسطورة من غير أن تتملكه مشاعر الرهبة والتردد. وليس الأمر لمجرد الإحراج الذي يسببه السؤال الابتدائي فقط: ما الذي نعنيه بالأسطورة؟ إنّما لأن الأجوبة المقدمة تتوقف إلى حدّ كبير أيضاً على الوثائق التي يختارها الباحث ويحللها. لقد اقترح الفلاسفة واللاهوتيون من أفلاطون إلى فونتونيل، ومن شلّنغ إلى بولتمان، تعريفات عديدة للأسطورة تشترك كلها باستنادها إلى تحليل الميثولوجيا اليونانية. والحال، أن هذا

---

(1) هذا الفصل هو نسخة معدلة ومصححة عن مقال سبق نشره في مجلة **دراسات دينية**، انظر: Mircea Eliade, «Cosmogonic Myth and «Sacred History»,» *Religious Studies*, vol. 2 (1967), pp. 171-183.

أما المقال المذكور فهو ترجمة معدلة نوعاً ما عن محاضرة عامة ألقيت في: Acte du XIIIème congrès des sociétés de philosophie de la langue francaise, Genève, 2-6 août 1966.

ومن هنا أسلوب النص باعتباره كان محاضرة غير مكتوبة.

الاختيار، ليس بالاختيار الصائب في نظر مؤرخ الأديان.

صحيح أنه في اليونان فقط كان للأسطورة أن تلهم وتوجه الشعر الملحمي والمسرح التراجيدي والكوميدي فضلاً عن الفنون التشكيلية. لكن الصحيح أيضاً أنه، خصوصاً في الحضارة اليونانية، جرى إخضاع الأسطورة لتحليل مديد وعميق سابر لأغوارها ما جعلها تخرج إلى النور وقد نزعت عنها «أسطوريتها» نزعاً مبيناً. وإذا كانت لفظة «أسطورة» توحي بمعنى «الوهم المتخيل» في اللغات الأوروبية كلها، فذلك لأن الإغريق هم الذين كانوا قد رسخوا هذا المعنى منذ خمسة وعشرين قرناً.

والأخطر من ذلك في نظر مؤرخ الأديان هو إننا لا نعرف أسطورة يونانية واحدة ضمن سياقها الشعائري، وذلك خلافاً لما نعرفه عن الأديان الشرقية القديمة والأديان الآسيوية، فضلاً عن الأديان المسماة «بدائية». وكما هو معلوم فإن الأسطورة الحية تظل مرتبطة دائماً بنوع من العبادة، وأنها تلهم وتبرر سلوكاً دينياً معيناً. ولا يعني ذلك بالطبع أن علينا أن نشطب الأسطورة اليونانية من عملية البحث في الظاهرة الأسطورية. لكننا نرى أنه ليس من الحكمة بشيء أن نبدأ استقصاءنا بدراسة الوثائق اليونانية، ناهيك بأن نقتصر عليها. فالميثولوجيا التي ألهمت هوميروس وهزيودوس والشعراء التراجيديين ليست إلا حصيلة عملية انتقائية، فضلاً عن أنها تمثل تفسيراً لمواد غابرة كانت قد صارت مستعصية على الأفهام تقريباً. وباختصار فإن حظنا الأفضل في فهم بنية الفكر الأسطوري يكمن في دراسة الثقافات التي تكون الأسطورة فيها «شيئاً حيّاً»، حيث تشكل قوام الحياة الدينية، أي، بكلمة، حيث لا توحي الأسطورة بالوهم، بل تكون التعبير الأرقى والأصدق عن الحقيقة (par excellence).

هذه هي الطريقة التي اتبعها الأنثروبولوجيون منذ أكثر من نصف القرن، عندما ركزوا جهودهم على المجتمعات «البدائية». ولا داعي للتذكير هنا بتفسيرات لانغ وفرايزر وليفي بروبل ومالينوفسكي ولينهارت وليفي ستروس. فسوف نتوقف في ما بعد عند بعض النتائج التي توصل إليها البحث الإثنولوجي. لكن علينا أن نضيف هنا أن مؤرخ الأديان لا يشعر دائماً بالرضى تجاه طرح الأنثروبولوجيين، ولا تجاه الخلاصات العامة التي يتوصلون إليها. ففي عملية ردّ فعل على الانهمام المفرط بالمقارنة، أهمل معظم المؤلّفين تدعيم أبحاثهم الأنثروبولوجية بدراسة متأنية وجادة للميثولوجيات الأخرى، أي بشكل خاص لميثولوجيا الشرق الأدنى القديم، وبالدرجة الأولى منه بلاد ما بين النهرين ومصر، والميثولوجيا الهندو ـ أوروبية، بخاصة منها تلك الأساطير الوافرة والعظيمة التي نجدها في الهند القديمة وهند القرون الوسطى، وصولاً إلى الميثولوجيا التركية ـ المغولية، وميثولوجيا بلاد التيبت وشعوب جنوب شرق آسيا. ذلك أن قصر البحث على الميثولوجيا البدائية يولد لدى المراقب الانطباع بعدم وجود تواصل بين الفكر الغابر وفكر الشعوب التي أدّت دوراً مهماً في التاريخ القديم. والحال أن هذا الانقطاع لا وجود له. أضف إلى ذلك أن قصر البحث على المجتمعات البدائية يفقد الباحث وسيلة رصد الدور الذي تقوم به الأسطورة في الأديان المركبة، مثل أديان الشرق الأدنى القديم وأديان الهند. ولإعطاء مثال واحد على ذلك فإنه من المستحيل فهم ديانة بلاد ما بين النهرين، وبشكل عام فهم أسلوب ثقافة تلك البلاد، إذا ضربنا صفحاً عن الأساطير التي تحكي عن نشأة الكون وعن الأصل، وهي أساطير محفوظة في الإنوما إليش (Enuma elish)، وفي ملحمة جلجامش. والواقع، أنه كان يتم في مطلع كلّ عام جديد إحياء الأحداث الخرافية التي تحكيها الأنوما إليش من خلال طقوس وشعائر تقول لنا إنه من الضروري أن يخلق

العالم من جديد في كلّ رأس سنة، وهذا الواجب ـ الضرورة يكشف لنا عن بُعدٍ عميق من أبعاد الفكر في بلاد ما بين النهرين. إلى ذلك، فإن أسطورة أصل الإنسان تفسر لنا، جزئياً على الأقل، تلك النظرة المأساوية والتشاؤمية التي تتصف بها ثقافة بلاد ما بين النهرين: فالإنسان كان قد استخرجه مردوك من التراب، أي من لحم تيامات الوحش الأولاني، ومن دمّ كينغو كبير الشياطين. ويحدد النصّ أن مردوك إنّما خلق الإنسان ليقوم بخدمة الآلهة ويغذيها من نتاج عمله. كما إنَّ ملحمة جلجامش تقدّم إلينا كذلك رؤية تشاؤمية، إذ تفسر لنا لماذا ليس للإنسان ولا بمقدوره أن يتوصل إلى الخلود.

من هنا تفضيل مؤرخي الأديان لطرح زملائهم - مثل بتّازوني أو فان درّلووي ـ أو حتّى لطرح بعض الإنثروبولوجيين المؤرخين أو المقارنين، مثل أدولف جنسن أو بومان، الذين يشتغلون على أصناف عمليات الخلق الأسطورية كلها، سواء منها ما كان لدى «البدائيين» أو لدى شعوب الحضارات الراقية. ومع أن المرء قد لا يأخذ بالنتائج التي يتوصلون إليها، إلا أنّه يثق على الأقل بأن توثيقهم واسع بما يكفي لإطلاق تعميمات صالحة.

ولكن الاختلافات الناجمة عن نقص في التوثيق لا تشكل الصعوبة الوحيدة في الحوار بين مؤرخ الأديان وزملائه في فروع المعرفة الأخرى. بل إن طريقة مقاربته المسألة بالذات هي التي تميزه، مثلاً، عن الأنثروبولوجيين وعلماء النفس. فمؤرخ الأديان يعي كلّ الوعي الاختلاف المعياري الذي يحكم وثائقه، بحيث لا يسعه أن يضعها كلها على الصعيد نفسه. وهو إذ يتنبه للفوارق الدقيقة وللتمايزات فإنه لا يغرب عن ذهنه مثلاً أن هناك أساطير كبرى وأساطير أقل أهمية منها، وأن هناك أساطير تهيمن على ديانة معينة وتطبعها بطابعها، وأخرى ثانوية أو تكرارية أو طفيلية. فلا يمكن مثلاً

أن نضع الأنوما إليش على قدم المساواة مع الميثولوجيا التي تتحدث عن العفريتة لاماشتو. وتتخذ الأسطورة البولينيزية التي تتحدث عن نشأة الكون أهمية غير الأهمية التي تتخذها الأسطورة التي تتحدث عن أصل نبتة من النباتات، لأن الأولى أسبق من الثانية، بل هي نموذج تنسج الثانية على منواله. إن اختلاف الأساطير في ما بينها من حيث قيمتها، أمر لا يفرض نفسه بالضرورة على الأنثروبولوجي أو على العالم النفساني. فالحق، أن عالم الاجتماع المنكبّ على دراسة الرواية الفرنسية في القرن التاسع عشر، أو العالم النفساني المهتم بالخيال الأدبي قد يتطرق إلى بالزاك وأوجين سو، ستندال أو جول سندو، من دون أي تمييز بينهم، وبغض النظر عن نوعية أعمالهم. وذلك خلافاً للناقد الأدبي الذي لا مجال لديه لمثل هذا الخلط، لأنه يقضي على مبادئه التأويلية الخاصة.

وغداً، بعد جيل أو جيلين، وربما قبل ذلك، عندما يتهيأ عندنا مؤرخو أديان متحدرون من المجتمعات القبلية الأسترالية أو الأفريقية أو الميلانيزية، فإنّني لا أشك مطلقاً في أنهم سيأخذون على الباحثين الغربيين، في ما سيأخذونه عليهم، عدم اهتمامهم بسلّم القيم «الأهلية الأصيلة» الخاص بتلك المجتمعات. لنتخيل تاريخاً للثقافة اليونانية يضرب فيه صفح عن هوميروس والشعراء التراجيديين وأفلاطون، في حين ينصرف هذا التأريخ لتحليل **كتاب الأحلام** لأرتميدوروس الأفسسي ورواية هليودوروس الحمصي، بحجة أن هذه الأعمال تلقي ضوءاً على السمات الخصوصية للعبقرية اليونانية وتساعدنا على فهم مصيرها. وحتّى نعود إلى ما نحن بصدده، فإننا لا نعتقد أن من الممكن فهم بنية الفكر الأسطوري ووظيفته في مجتمع ما زالت الأسطورة تشكل ركيزته الأساسية ما لم نأخذ بالاعتبار «الميثولوجيا بكليتها وشموليتها»، وفي الآن نفسه «سلّم

القيم» الذي تضمره أو تجهر به مثل هذه الميثولوجيا.

غير أن ما يصدمنا بداية في الحالات كلها التي نعثر فيها على تراث لا يزال حياً، لا التراث الذي تثاقف مع غيره، هو أن الميثولوجيا تعتبر بمثابة «التاريخ المقدس» للعشيرة المعنية، وأنها تفسر الواقع بأسره وتبرر تناقضاته، ناهيك أنها تنم كذلك عن تراتب في تعاقب الأحداث الخرافية التي ترويها. وبصورة عامة، يمكننا القول إنّ كلّ أسطورة تروي كيف أن شيئاً من الأشياء قد وجد سبيله إلى الوجود: من العالم، والإنسان، إلى هذا النوع الحيواني أو ذاك، أو هذه المؤسسة أو تلك . . . إلخ. ولكن بما أن خلق العالم سابق على الأحداث الأخرى كلها، فإن نشأة الكون تتمتع بمكانة خاصة. وكما حاولنا أن نبين في مكان آخر[2] فإن أسطورة نشأة الكون تعطي النموذج للأساطير كلها التي تحكي عن الأصول. فخلق الحيوانات والنباتات أو الإنسان يفترض وجود عالَم أصلاً.

لا شكّ في أن أسطورة خلق العالم لا تبدو دائماً مثل أسطورة من أساطير نشأة الكون بالمعنى الدقيق للكلمة، كما هي الحال في الأساطير الهندية والبولينيزية، أو في الأسطورة التي نجدها في الأنوما إليش. فمثل هكذا أساطير عن نشأة الكون بالمعنى الدقيق ليست معروفة في قسم كبير من أستراليا، مثلاً. لكن هناك على الدوام أسطورة مركزية تروي بدايات العالم، أي ما جرى قبل أن يصبح العالم على ما هو اليوم. وبالتالي فنحن نجد على الدوام تاريخاً

(2) انظر بشكل خاص: Mircea Eliade: *The Myth of the Eternal Return*, Translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series; 46 ([New York: Pantheon Books, 1954]), and *Myth and Reality*, Translated from the French by Willard R. Trask, World Perspectives; v. 31 (New York: [Harper and Row], 1963).

أولانياً، كما نجد لهذا التاريخ بداية، سواء أكانت هذه البداية هي الأسطورة التي تتحدث عن نشأة الكون بالمعنى الفعلي، أم أسطورة تصف لنا العالم في حالته الأولى، أي الجنينية. إن هذه البداية تكون متضمنة دائماً في سلسلة الأساطير التي تحكي عن الأحداث الخرافية التي جرت بعد خلق الكون أو بعد خروجه إلى حيز الوجود، نعني هنا أساطير أصل النباتات والحيوانات والإنسان، أو أصل الموت والزواج والعائلة. فلو اخذناها مجتمعة فسنرى أن أساطير الأصل هذه تشكل ضرباً من التاريخ المتماسك إلى حدّ كبير، إذ إنّها تقول كيف تكوّن الكون وتحوّل، وكيف أصبح الإنسان على ما هو عليه اليوم، أي إنساناً فانياً، محدد الجنس (ذكراً أو أنثى)، ومضطراً للعمل من أجل تحصيل قوته. كما أنها تقول أيضاً ما الذي فعلته الكائنات الغيبية الخارقة، والآباء الأسطوريون، وكيف ولماذا ابتعدوا عن الأرض ثمّ اختفوا. حتّى إنَّ بوسعنا القول إن كلّ صنف من أصناف الميثولوجيا وصلنا كما هو وعلى حدّ مناسب من السلامة، لا يشتمل على بداية وحسب، بل أيضاً على نهاية محكومة بآخر تجسدات الكائنات الغيبية والأبطال المؤسسين لحضارة، أو الآباء الأوّلين.

والحال أن هذا التاريخ الأولاني المقدس الذي تكوّن من جملة الأساطير الدالة هو تاريخ جوهري أولي، لأنه يفسر ويبرر في الوقت نفسه وجود العالم والإنسان والمجتمع. ولهذا السبب نعتبر الأسطورة للحال تاريخاً صحيحاً ـ لأنها تروي كيف خرجت الأشياء إلى حيز الوجود ـ مقدمة النموذج المثالي لأفعال الإنسان، وتبريراتها في الآن عينه. إن المرء ليفهم نفسه بما هو عليه ـ أي بصفته إنساناً فانياً، وذي جنس معين ـ وكيف تكوّن ذلك الأمر، لأن الأساطير تروي كيف وجد الموت والجنس سبيلهما إلى الوجود. كما إنَّ المرء يمارس ضرباً معيناً من الصيد أو الزرع، لأن الأساطير تحكي كيف أن

الأبطال المؤسسين للحضارة قد نقلوا علم هذه التقنيات ومهاراتها إلى الأسلاف. ولقد سبق لي التركيز في أعمال عديدة على وظيفة المرجع المنوالي هذه (البارادیغمية) التي تؤديها الأسطورة، بحيث لا نرى ضرورة لتكرار المسألة هنا.

الا إنّني على الرغم من ذلك، أود أن أستكمل ملاحظاتي، واستطرد فيها، متوقفاً بالدرجة الأولى عند ما أسميته «التاريخ المقدس» الذي ترعاه الأساطير الكبرى وتحفظه. ولكن ما أهون القول. أما الفعل فأمر أخر..! الصعوبة الأولى التي تواجهنا هي صعوبة مادية. إذ إنَّ تحليل الميثولوجيا وتأويلها أو الموضوعة الأسطورية الواحدة، بشكل واف، يتطلب أن نأخذ بالاعتبار الوثائق المتوافرة كلها، وهذا أمر لا تستطيع أنْ تحيط به محاضرة واحدة أو حتى دراسة مونوغرافية قصيرة واحدة. فقد كرّس كلود ليفي ستروس أكثر من ثلاثمئة صفحة لتحليل طائفة من الأساطير الأمريكية الجنوبية، واضطر إلى أن يدع جانباً ميثولوجيا الفيوجيين وغيرهم من الشعوب القريبة لهم، ليحصر اهتمامه في دراسة أساطير الأصول عند الأمازونيين.

لذا، أجد نفسي مضطراً إلى الاقتصار على مثل مخصوص أو مثلين، فأقوم أوّلاً بفحص تلك العناصر التي تبدو جوهرية في أساطير الأهلين الأصيلين. وقد تبدو حتّى مثل هكذا خلاصات على شيء من الطول، ولكن بما إنّني أتناول هنا ميثولوجيا غير مألوفة، فليس بوسعي الاكتفاء بالتلميح إليها كما كان بوسعني أن أفعل في حالة الأنوما إليش أو الأساطير اليونانية أو حتّى الهندية. أضف إلى ذلك أن كلّ تأويل يستند إلى فقه لغوي، فيكون اقتراح تفسيرٍ ما للأساطير التي تخطر في بالي من دون تقديم حدّ أدنى من الوثائق على الأقل أمراً لا طائل منه.

معنى الأسطورة التي تحكي عن نشأة الكون ووظيفتها

سيكون مثلي الأوّل الذي أعطيه هنا مأخوذاً من ميثولوجيا النغادجو داياك في بورنيو. اخترت هذا المثل بالذات، لأن هناك حول هذا الموضوع كتاباً يستحق أن يصبح كلاسيكياً، وعنوانه **فكرة الإله عند النغادجو داياك في جنوب بورنيو** (ليدن، 1946) لمؤلّفه هانس شارر[3]. درس المؤلّف (الذي رحل عنا قبل أوانه للأسف) هؤلاء القوم خلال سنوات عديدة، وتشكل الوثائق الأسطورية التي جمعها مادة لاثنتي عشرة ألف صفحة إن كان لها أن تطبع يوماً ما. لم يكن هانس شارر يجيد لغة الأهلين وعلى دراية عميقة بعاداتهم وحسب، بل هو توصل إلى فهم بنية الميثولوجيا وإدراك ودورها في حياة الداياك. وكما هي الحال عند الكثير من الشعوب الغابرة الأخرى فإن أسطورة نشأة الكون عند الداياك تكشف في الآن عينه أسرار حوادث خلق العالم والإنسان، والمبادئ التي تحكم العملية الكونية والوجود البشري. يجب على المرء أن يقرأ هذا الكتاب حتّى يتبين له إلى أي حدّ تتقوّم الأمور كلها في حياة قوم تقليديين، وكيف تتعاقب الأساطير وتتمفصل في «تاريخ مقدس» يستعاد باستمرار في حياة الجماعة وفي حياة كلّ فرد من أفرادها على حدّ سواء. إن أسطورة نشأة الكون وتوابعها تمكّن الواحد من أبناء الداياك بالكشف عن بنية الواقع فضلاً عن البنية التي تحكم نمط كينونته الخاص. فما كان قد حصل في البداية يصف دفعة واحدة اكتمال التكون الأصلي للفرد، كما قدره ومصيره.

---

(3) ترجم رودني نيدهام (Rodney Needham) الكتاب مؤخراً إلى الإنجليزية، انظر:
Hans Schärer, *Ngaju Religion; the Conception of God among a South Borneo people*, Translated by Rodney Needham; with a Pref. by P. E. De Josselin De Jong, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Translation Series; 6 (The Hague: [M. Nijhoff], 1963).

تقول الأسطورة إنّه في بداية الأزمان كان الكون برمته لا يزال موحّداً غير مجزأ في شدق الثعبان المائي الملتف. ثمّ برز جبلان، ونشأ عن ارتطامهما المتكرر واقع الكون الذي وجد سبيله تدريجياً إلى الوجود على هذا النحو: الغيوم، التلال، الشمس، القمر. والجبلان هما مقرا الإلهين الأعليين، وهما في الوقت نفسه هذان الإلهان. لكنهما لا يكشفان عن مظاهرهما البشرية إلا في ختام المرحلة الأولى من الخلق. ويستمرّ هذان الإلهان ـ ماهاتالا وزوجته بوتير ـ إذ هما في مظهرهما البشري المجسم، في إنجاز عملهما الكوني، فيخلقان العالم العلوي والعالم السفلي. لكن هذا الإنجاز يظل يفتقد لعالم أوسط، ولإنسان يسكنه. هذه المرحلة الثالثة من عملية الخلق يشرف عليها طائران من نوع أبو قرن(*)، أحدهما ذكر والآخر أنثى. وهما يتماهيان، على كلّ حال، مع الإلهين الأعليين. فينشئ ماهاتالا شجرة الحياة في «المركز»، ويطير الطائران صوبها، ثمّ يلتقيان على أغصانها وتنشب بينهما معركة حامية الوطيس ينجم عنها الإضرار بشجرة الحياة ضرراً فادحاً. ومن الزوائد النامية والمعقدة للشجرة ومن الطحلب المتساقط من عنق أنثى الطير هذا، يأتي إلى الوجود شاب وفتاة، هما أجداد عشائر الداياك. وأخيراً تتهاوى شجرة الحياة وتفنى ويقتل الطائران أحدهما الآخر.

خلاصة الكلام أنّه، خلال عملية الخلق، يتجلى الإلهان في ثلاثة أشكال مختلفة: شكل كوني (الجبلان)، وآخر تجسيم للبشري (ماهاتالا وبوتير)، وثالث حيواني (الطائران). لكن هذه التجليات المتقاطبة لا تمثل إلا وجهاً واحداً من أوجه الألوهية. إذ إنَّ هناك

(*) طائر ضخم المنقار يعيش عادة في الغابات الحارة، وهو من الجوائم الملتصقات الأصابع.

تجليات لا تقل أهمية تتمثل في تجليات الألوهية بصفتها وحدةً كلية: مثل الثعبان المائي الأولاني، أو شجرة الحياة. هذه الوحدة الكلية ـ التي يسميها شارر «الوحدة الإلهية الكلية المتعددة الأوجه ـ تشكل المبدأ الأساسي للحياة الدينية عند الداياك. وهي أمر يستعاد الإعلان عنه دائماً وفي سياقات مختلفة متنوعة. ويمكننا القول في نهاية الأمر، إن كلّ شكل إلهي في عرف الداياك ـ ينطوي على نقيضه بحجمه وقدره نفسه: فماهاتالا هو أيضاً زوجته نفسها والعكس بالعكس، والثعبان المائي هو الطائر أيضاً والعكس بالعكس.

إن أسطورة النشأة الكونية تتيح لنا فهم الحياة الدينية عند الداياك، كما تتيح لنا فهم ثقافتهم وتنظيمهم الاجتماعي. فالعالم عندهم هو حصيلة معركة بين مبدأين متقاطبين، وشجرة الحياة ـ التي هي تجسيد لهما بالذات ـ تفنى خلال هذه المعركة. «لكن من بين ركام المار والموت ينبثق الكون وفجر حياة جديدة. فعملية الخلق الجديدة تستمد أصولها من موت «الألوهية الكلية» بالذات[4]. وفي المراسم الدينية الأكثر أهمية مثل الولادة، والتأهيل أو التكريس، والزواج والموت، تجري استعادة هذا الصدام الخلّاق وتأكيده مراراً وتكراراً. وعلى كلّ حال، فإن كلّ ما له معنى في نظر الداياك هو محاكاة لمثالات أنموذجية وتكرار للأحداث التي ترويها أسطورة النشأة الكونية. فالقرية، شأنها شأن البيت الواحد، تمثل الكون، ويفترض بها وبه أن يكونا في مركز العالم. والبيت النموذجي هو عبارة عن صورة ذهنية للعالم (باللاتينية Imago Mundi)، يبنى على ظهر الثعبان المائي، ويرمز سطحه المائل إلى الجبل الأصلي، حيث استوى ماهاتالا على عرشه، كما إنَّ فيه سقيفة ظليلة تمثل شجرة

(4) المصدر نفسه، ص 34.

الحياة التي نجد بين أغصانها ذينك الطائرين.

في مراسم الزواج، مثلاً، نجد أن الزوجين يعودان إلى الأزمنة الأسطورية الأصليّة. ويُمثَّل على هذه العودة بنسخة عن شجرة الحياة يعمد الزوجان الشابان إلى معانقتها. فمعانقة شجرة الحياة، على ما قيل لشارر، إنّما تعني اتحاد الزوجين فيها. هكذا يكتب شارر: «إن الزواج هو عبارة عن إعادة لنشأة الكون وهذه الإعادة لنشأة الكون هي خلق لأوّل زوجين بشريين من صلب شجرة الحياة»[5]. كما إنَّ كلّ ولادة من الولادات تردّ إلى الزمن الأولاني وتقع الغرفة التي يولد فيها الطفل موقعاً رمزياً في وسط المياه الأصلية. كما إنَّ الغرفة التي تعزل فيها الفتيات خلال مراسم التكريس يفترض بها أن تقع ضمن الأوقيانوس الأولاني، فتهبط الفتاة إلى العالم السفلي لتتخذ بعد فترة من الزمن شكل الثعبان المائي. ثمّ تعود إلى الأرض بوصفها شخصاً آخر وتبدأ حياة جديدة سواء من الناحية الدينية أم الاجتماعية[6]. والموت هو الآخر يعتبر بمثابة انتقال إلى حياة جديدة هي أثرى وأجمل. إذ إنَّ المتوفى يعود القهقري نحو الزمان الأسطوري الأصلي. ويستدل على رحلته الصوفية السرية هذه من شكل التابوت وزخرفته. إذ يكون هذا التابوت عبارة عن زورق مطلي على جانبيه صورة الثعبان المائي وشجرة الحياة، والجبال الأولانية، أي باختصار الكلية الكونية الإلهية. بمعنى آخر، إن المَيْت يعود نحو الكلية الإلهية التي لم يكن قبلها شيء، إذ هي بداية كلّ شيء.

وعند كلّ أزمة حاسمة وكل «طقس انتقال» (بالفرنسية في

(5) المصدر نفسه، ص 85.

(6) المصدر نفسه، ص 87.

الأصل (Rite de passage)) يستعيد الإنسان «من البداية» (باللاتينية في الأصل: عود على بدء (ab initio)) وقائع الدراما التي شهدها العالم. وتتم العملية على مرحلتين: 1 ـ العودة إلى الكلية الأولانية، و2 ـ إعادة النشأة الكونية، أي تدمير تلك الوحدة البدائية. وتتكرر هذه العملية خلال الاحتفالات الجماعية السنوية. ويشير شارر إلى أن انتهاء العام يمثل نهاية عصر ونهاية عالم[7]. وإن الاحتفالات التي ترافق هاتين النهايتين تعبّر بوضوح عن غايتهما، وهي العودة إلى زمن ما قبل الخلق، زمن الكلية الحية المقدسة، والمجسّدة في الثعبان المائي وفي شجرة الحياة. والواقع أنه يصار خلال هذه المرحلة القدسية «بامتياز» التي تسمى هيلات نيلو، أي «الزمان الفاصل بين السنين»، إلى نصب نسخة عن شجرة الحياة في وسط القرية، ويعود الأهالي إلى الزمن الأصلي، أي الذي سبق النشأة الكونية. وتكون الشرائع والمحرّمات في حكم المعلقة خلال هذه الفترة. طالما أنَّ العالم قد كفّ عن الوجود. وبانتظار إعادة خلقه من جديد تعيش الجماعة في ظلّ الإله وعلى مقربة منه، أو على الأصح في «صلب» الكلّية الإلهية الأصلية. أما الطابع التهتكي الذي تتخذه هذه الفترة «الفاصلة بين السنين»، فينبغي ألا يصرفنا عن الانتباه إلى قدسيتها. وكما يشير شارر، المسألة ليست مسألة «انعدام نظام (حتّى ولو بدا ذلك لنا)، بل مسألة نظام من نوع آخر»[8]. وحفلات التهتك هنا ليست سوى طاعة للأوامر الإلهية. والذين يشاركون فيها يستعيدون في ذواتهم الألوهية الكلية. وكما هو معلوم وشائع فإن ثمة أدياناً عديدة أخرى من بدائية أو تاريخية، تعتبر حفلة التهتك الدوري بمثابة الوسيلة «الفضلى بامتياز» (بالفرنسية في الأصل par excellence)

(7) المصدر نفسه، ص 94 وما يليها.

(8) المصدر نفسه، ص 97.

للتوصل إلى الكلية الكاملة. وهذه الكلية هي نقطة انطلاق لعملية خلق جديدة، سواء عند عشائر الداياك أم عند أهالي بلاد ما بين النهرين.

الأولانية والكلية

وعلى الرغم من عدم اكتمال هذا الموجز المختصِر لكم هائل من المواد المجمعة، إلا أنّه سمح لنا إدراك الدور المركزي الذي تضطلع به أسطورة النشأة الكونية في مجتمع غابر. إن الأسطورة تكشف أستار الفكر الديني عند عشائر الداياك بِكُلّ عمقه وتعقيده. وكما رأينا فإن الحياة الفردية والجماعية تتخذ بنية كونية: فَكُلّ حياة تشكل دورة، مثالها الخلق السرمدي للعالم وفناؤه وإعادة خلقه من جديد. إن هذا التصور لا يقتصر على الداياك وحدهم ولا على الشعوب الأخرى التي تملك ثقافة مماثلة. فما تتكشف عنه أسطورة الداياك هو معنى يتجاوز بكثير حدوده الإثنوغرافية. والحال أن ما يدهش في تلك الأسطورة هو الأهمية القصوى التي تعلق على «الكلية الأولانية». لا بل إن بوسعنا القول إن عشائر الداياك مهووسون بوجهين من وجوه المقدس: الأولانية والكلية. هذا لا يعني على الإطلاق أنهم يستهينون بعملية الخلق. فليس ثمة في فهم الداياك للكون وللحياة أي أثر للتشاؤم الهندي أو الغنوصي. فالعالم عندهم لا بأس به، وهو ذو مغزى ودلالة، لأنه مقدس ولأنه ولد من شجرة الحياة، وبالتالي من الإله الكلي نفسه. لكن وحدها الكلية الإلهية الأولانية كاملة. فإذا كان يجب أن يفنى الكون بصورة دورية ثمّ يعاد خلقه من جديد، فليس ذلك لأن عملية خلقه الأولى كانت فاشلة، بل لأن فقط حال ما قبل الخلق هذه هي التي تمثل الامتلاء والغبطة ما لا قبَل للعالم المخلوق بهما. وتشير الأسطورة من ناحية أخرى إلى ضرورة الخلق: إلى ضرورة تفجر الوحدة الأصليّة.

فالكمال الأصلي يستعيد على هذا النحو حاله الأول بصورة دورية، لكنه يظل موقتاً على الدوام. إن أسطورة الداياك تعرب عن استحالة إلغاء الخلق إلغاء تاماً، مع كلّ ما نشأ عنه من وجود بشري ومن مجتمع وثقافة. بتعبير آخر لقد كان هناك «تاريخ قدسي»، وهذا التاريخ يجب أن يؤبد عبر تكراره الدوري. ومن المستحيل تجميد الواقع على ما كان عليه في صيغته الجنينية، أي كما كان عليه سابحاً في رحم الكلية الإلهية الأولانية.

والحال أن هذه القيمة الإيجابية الاستثنائية التي تُعزى إلى «التاريخ المقدس» ـ أساس كلّ تاريخ بشري ونموذجه ـ هي التي تحمل مغزى ودلالة. ونحن نجد ذلك، على كلّ حال، في عدد آخر من الميثولوجيات البدائية، إلا أنّها تكتسي أهمية خصوصية في ميثولوجيات الشرق الأدنى القديم وآسيا. فعندما نعمد إلى تفحّص واحدة من الميثولوجيات بكليتها، يتبين لنا في الوقت نفسه كيف يحكم قوم من الأقوام على «تاريخهم المقدس». من ذلك أن كلّ ميثولوجيا تقدّم إلينا تعاقباً متماسكاً من الأحداث الأولانية. لكن كلّ قوم «يحكمون» على هذه الأحداث الخرافية على وجه خاص بهم لناحية التشديد على أهمية بعضها، وتغييب بعضها الآخر في الظل، أو إهماله إهمالاً تاماً. فإذا نظرنا مثلاً إلى سياق ما يمكن تسميته بأسطورة ابتعاد الإله الخالق وتحوّله التدريجي إلى «إله متبطل» (باللاتينية في الأصل deus otiosus)، فإننا نلاحظ دائماً أن العملية لها شبيه، وتنطوي على خيارات وأحكام مماثلة: إذ يصار إلى تمجيد بعض ما يتم اختياره من بين الأحداث الأولانية الخلاقة، وخصوصاً تلك التي تعتبر أساسية للحياة البشرية. أي بتعبير آخر، أنّه يتم باستمرار تذكر وتمجيد تلك السلاسل المتماسكة من الأحداث التي تشكل «التاريخ المقدس»، في حين تبهت المرحلة السابقة وتضيع معالمها، أي كلّ ما كان «سابقاً» على التاريخ المقدس، وأولاً وفي

الأساس الحضور الأحادي والعظيم للإله الخالق. وعندما يصار إلى استذكار هذا الإله، تترافق هذه الذكرى مع المعرفة بأنه هو الذي خلق العالم والإنسان، وكفى. فيبدو أن إلهاً أعظم مثل هذا استوفى دوره بأن أنجز مهمة الخلق فقط. ولا يظهر أن له أي دور في العبادة، وأساطيره ضئيلة العدد لا بل وعادية. وعندما لا يغيب هذا الإله في غياهب النسيان، فإنه لا يصار إلى الاستنجاد به إلا في حال الضائقة الشديدة، وبعد أن يكون قد تبين عجز الآلهة الأخرى.

«الأب الأول» والأجداد الأسطوريون

إن هذا الدرس الذي استخلصناه من الأساطير البدائية حافل بالدلالات: إنّه لا يبين لنا فقط أن الإنسان قد ازداد تجسّداً على تجسد بأن اتجه نحو آلهة الحياة والخصب. وإنما يبين لنا أيضاً، أن الإنسان الغابر يضطلع، على طريقته، «بتاريخ»، هو (الإنسان) مركزه وضحيته في آن واحد. فما جرى مع أجداده الأسطوريين يُعتَبر بنظره أهم مما جرى «قبل» وجودهم. ونحن نستطيع أن نؤيد هذه العملية بما لا يحصى من الأمثلة. وقد ناقشت في أبحاث سابقة[9] عدداً من هذه الأساطير. لكنني أود أن أتوقف الآن عند قوم يحظون منذ أكثر من نصف القرن بحظوة كبيرة لدى الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس. نعني هنا طبعاً عشائر الأراندا الذين يعيشون في أواسط أستراليا. وساستند هنا إلى معلومات أستقيها بشكل رئيس من المواد التي جمعها ت. ج. هـ. ستريهلو[10]، ابن المبشّر المعروف

---

(9) Eliade, *Myth and Reality*, pp. 92 ff.

(10) نشير بالدرجة الأولى إلى: Theodor Georg Heinrich Strehlow: *Aranda Traditions* (Melbourne: Melbourne University Press, 1947), and «Personal Monototemism in Polytotemic Community,» in: Eike Haberland, Meinhard Schuster und Helmut Straube, eds., *Festschrift für Ad. E. Jensen*, 2 vols. =

كارلستريهلو الذي أثارت كتاباته كثيراً من النقاشات الحامية في أيام دوركهايم. واعتقد إنّني اخترت أفضل مرجع ما زال على قيد الحياة، لأن لغة الأراندا كانت أول لغة تكلّمها ت. ج. هـ. ستريهلو، ولأن الرجل ما زال يعكف على دراسة هؤلاء القوم منذ أكثر من ثلاثين عاماً.

يعتقد الأراندا أن السماء والأرض قد وجدتا منذ الأزل، وأنّهما كانتا على الدوام مسكونتين بكائنات غيبية، مفارقة للطبيعة. ففي السماء يوجد كائن له قدم طائر الأمو(*) وله زوجات وأولاد من ذوات قوائم طائر الأمو: إنّه الأب الأول «كاناريتجا» الذي يسمّى أيضاً بالشاب الأزلي «التجيرا نديتجا». وتعيش هذه الكائنات في بلاد دائمة الخضرة، تفيض بالأثمار والأزهار. وتمر عبرها المجرة. وهي كائنات أزلية الشباب. فالأب الأول لا يتميز من حيث شبابه، عن أبنائه. ثمّ إنهم أبديون مثل النجوم نفسها، إذ إنَّ الموت لم يعرف سبيله إليهم.

ويرى ستريهلو بحق أنه من المستحيل أن نعتبر هذا الأب الأول ذا قدم الأمو، كائناً غيبياً مفارقاً يمكن مقارنته ببعض الآلهة السماوية في جنوب ـ شرق أستراليا. والواقع أنه لم يخلق ولم ينشئ لا الأرض ولا السماء ولا النباتات ولا الحيوانات ولا الأجداد الأسطوريين، ناهيك عن تكليفهم بأي عمل والإشراف عليه. فالأب

(München: K. Renner, 1964), pp. 723-754; «La Gémellité de l'âme Humaine dans = les croyances en australie centrale,» *La Tour Saint-Jacques* (Paris), nos. 11 - 12 (juillet - decembre 1957), pp. 14 - 23, et Mircea Eliade, «Australian Religions: An Introduction. Part II,» *History of Religions*, vol. 6, no. 3 (February 1967), pp. 208-235 esp. pp. 209 ff.

(*) «Emeu» طائر من فصيلة النعاميات.

الأول وسائر أقوام السماء لم يهتموا يوماً بما يجري على الأرض. لذا لا يخشى فاعلو الشر هذا الأب الأول السماوي، إنّما يخشون غضب الأجداد الطوطميين وعقاب السلطات القبلية. إذ إنَّ الأفعال الخلاقة كلها وذات المعنى والاعتبار كانت قد أنجزت ـ كما سنرى بعد قليل ـ على يدّ الأجداد الطوطميين الذين نشأوا على الأرض. وبإجمال القول فإننا هنا أمام تحول للكائن السماوي تحولاً يكاد يكون كاملاً، إلى إله متبطل (باللاتينية في الأصل). فلا تكون المرحلة التالية إلا مرحلة سقوطه في درك النسيان التام. وهذا ما حصل على الأرجح عند جيران الأراندا الغربيين، حيث لم يجد ستريهلو أي معتقدات مماثلة لاعتقاداتهم بالآلهة السماويين.

على الرغم من ذلك، فإن بعض السمات المخصوصة تتيح لنا أن نضع هذا الأب المتعالي الدائم الشباب والمتبطل في مصاف الكائنات العظمى نفسها. فنحن، قبل كلّ شيء، لا بدّ أن نلاحظ خلوده وشبابه ووجوده الطوباوي النعيمي. ثمّ لا بدّ لنا أن نسجل تقدّمه في الزمان على الأجداد الطوطميين، إذ إنّه كان موجوداً في السماء قبل أن ينبثق هؤلاء من باطن الأرض بزمان طويل. ثمّ لا بدّ أن نلتفت أخيراً إلى تكرار الجهر بالقيمة الدينية التي تسبغ على السماء. من ذلك مثلاً تلك الأساطير التي تتحدث عن بعض الأبطال الذين استحقوا الخلود بصعودهم إلى السماء، على خطى الأحاديث الأسطورية عن الأشجار أو عن السلالم التي كانت تصل بين الأرض والسماء، وبخاصة في تلك المعتقدات التي تنص، لدى الأراندا، على أن الموت قد ظهر إلى الوجود لأن الاتصالات بين الأرض والسماء قد انقطعت فجأة. ويذكر ستريهلو الأحاديث المتعلّقة بسلم كان يصل بين السماء والأرض وهو يصف المواقع التي كانت تنتصب فيها، بحسب الروايات، أشجار عملاقة كان بعض الأجداد يتسلقونها

ليصعدوا إلى السماء. ونحن نجد مثل هذه المعتقدات في كثير من الأديان الغابرة: خصوصاً في الأساطير التي تروي كيف أن الآلهة قد انسحبوا إلى أعلى عليين بعد انقطاع الاتصالات بين الأرض والسماء. وتحولوا، بهذا القدر أو ذاك، إلى آلهة متبطلين (باللاتينية). ومنذ تلك الحين، لم يعد يقوى على الصعود إلى السماء إلا بعض الكائنات المتميزة، مثل الأبطال والشامانات (الكهان) والمطببين السحرة(*) إننا لا نعلم مقدار إلفة الأراندا مع هكذا موضوع أسطوري. لكن العبرة تكمن في أن الاعتبار الديني الكبير الذي يولى للسماء ما زال قائماً، على الرغم من اللامبالاة المتبادلة بين عشائر الأراندا والكائنات السماوية، إلى جانب ذكرى تنتابهم عن خلود اكتسبه أصحابه بصعودهم إلى السماء. حتّى إنَّ نفس المرء تسوّل له أن يرى في هذه النتف من الأساطير ضرباً من الحنين إلى وضع أولاني مضى من غير رجعة.

مهما يكن من أمر، فإنه يبدو أن «الوضع الأولاني» (باللاتينية primordium) الذي يمثله الأب السماوي الأول ليس له أي مغزى مباشر بالنسبة للأراندا. بل على العكس، إذ يبدو أنهم لا يجدون عبرة إلا في ما جرى في وقت ما «على الأرض». لهذه الأحداث عندهم مغزى كبير، أي أنَّ لها، بلغتنا، قيمة دينية. فالأحداث التي حصلت في الأزمنة الأسطورية، في زمن الحلم، إنّما هي أحداث دينية، بمعنى أنها تشكل التاريخ المعياري والمرجعي الذي يجب على الإنسان أن يتبعه ويستعيده، عبر تكراره من أجل تأمين متواصلية العالم والحياة والمجتمع.

في الوقت الذي عاش فيه الأب الأول مع عائلته في السماء

(*) في النصّ القرآني: الشامان والكهان والمطببون السحرة هم الجبت والطاغوت.

عيشةً راضيةً في نعيم خالٍ من المسؤوليات، كانت توجد فوق سطح الأرض منذ أقدم الأزمان كتل هلامية شبه جنينية من الأطفال الذين لم يبلغوا مرحلة الاكتمال بعد. لم يكن بوسعهم أن ينموا ليكونوا رجالاً ونساءً، لكنهم أيضاً ما كانوا يشيخون، ولا كانوا يموتون. إذ إنَّ الحياة والموت لم يكونا قد عرفا بعد. وإنما كانت الحياة موجودة كلّ الوجود «تحت» سطح الأرض وعلى صورة آلاف من الكائنات الغيبية المفارقة، الهاجعة في سبات. (وهي تسمى، على كلّ حال التيجيرانا نامباكالا، أي «تلك التي ولدت بفعل أزليتها الخاصة»). وكان أن استيقظت هذه الكائنات من سباتها ذات يوم، واخترقت سطح الأرض. وما زالت الأمكنة التي انبثقت منها مشبعة بالحياة والاقتدار. والشمس واحدة من هذه الكائنات. وهي عندما ظهرت غمرت الأرض بالنور.

ولهذه الكائنات الكتونية(*) أشكال شتى: بعضها ظهر على صورة حيوان، وبعضها الآخر على صورة رجل وامرأة. لكنها كلها تتصرف تصرفاً مشتركاً: فالكائنات المتصورة بصورة الحيوان تتصرف وتفكّر مثل الكائنات البشرية. والكائنات المتصورة بصورة البشر تستطيع أن تتحول ساعة تشاء إلى صنف حيواني معلوم. إن هذه الكائنات الكتونية التي تسمى عادة «الأجداد الطوطميون»، أخذت منذ ولادتها تهيم على وجه البسيطة وتغيّر مظهرها وتبدله، حتّى أعطت لأستراليا الوسطى شكلها الذي نعهدها عليه اليوم. فهذه الأعمال التي قام بها الأجداد تشكل بالمعنى الفعلي نشأة كونية: فالأجداد لم يخلقوا الأرض، لكنهم أسبغوا شكلاً معيناً على «مادة أولية»

(*) الكتونية: نسبة إلى الكتون وهو جنس خيالي له عدة أساطير وروايات في الغرب وصار لاحقاً جزءاً من قصص الخيال العلمي وألعاب الكمبيوتر.

(باللاتينية material prima). والنشأة البشرية تكرر النشأة الكونية. إذ إنَّ بعض هؤلاء الأجداد الطوطميين قاموا بمهام الأبطال المؤسسين للحضارة: إذ قطّعوا الكتلة شبه الجنينية إرباً إرباً، وعمدوا بعد ذلك إلى تخليق كلّ طفل جنين بأن حزّوا الأغشية التي كانت تصل بين إبهامه وأصابعه، وثقبوا أذنيه والعينين والفم. ثمّ إنّهم انصرفوا بعد ذلك إلى تعليم البشر فن صناعة الأدوات وإشعال النار وطبخ الطعام، وكشفوا لهم ماهية المؤسسات الدينية والاجتماعية.

إثر هذه الأعمال كلها، أحاق بالأجداد نصب وتعب كبيران، فغابوا تحت سطح الأرض، أو تحولوا إلى صخور وأشجار وأشياء طقوسية (تجورونغا). والأمكنة التي خلدوا فيها إلى نومهم الأخير، شأنها شأن تلك التي شهدت ولادتهم، تحولت إلى مراكز مقدسة، وأطلق عليها الاسم نفسه: «بمارا كوتاتا». غير أن غيبة الأجداد التي تختتم المرحلة الأولانية، ليست غيبة نهائية: فهم، على الرغم من عودتهم إلى سباتهم السابق تحت سطح الأرض ما زالوا يرعون سلوك البشر. ثمّ إنّهم من ناحية ثانية، يتجسدون من جديد وباستمرار. وكما بيّن ذلك ستريهلو[11] فإن النفس الخالدة عند كلّ فرد، إنّما تمثل جزءاً من حياة جدّ من الأجداد.

إن هذه المرحلة الخرافية التي كان يطوف فيها الأجداد على الأرض تعادل عند الأراندا الزمن الفردوسي. ليس لأنهم فقط يتصورون الأرض بعد «تكوينها» مباشرة بمثابة الجنة التي تقدّم فيها الحيوانات المختلفة نفسها فريسة سهلة للصيادين، وحيث تفيض الأرض بالينابيع والثمار، بل لأن الأجداد أنفسهم كانوا يعيشون على

(11) Strehlow, «Personal Monototemism in Polytotemic Community,» p. 730.

سطحها حياة لا وجود فيها للممنوعات والمحرّمات والكوابت التي تطغى على حياة جميع الكائنات البشرية التي تعيش معاً في جماعات منظمة[12]. إن هذه الجنة الأولانية ما زالت تسكن أحلام ورؤى الأراندا. حتّى إنَّ بوسعنا بمعنى من المعاني، أن نفسر فترات التهتك الشعائري القصيرة التي تعلّق في أثنائها الممنوعات كلها، بوصفها عودة سريعة الزوال إلى حرية الأجداد ونعيمهم.

إذن ما يشغل بال الأراندا هو تلك الأولانية الأرضية والفردوسية التي تشكل تاريخاً ومرحلة تمهيدية في آن واحد. فذلك الزمان الأسطوري هو الذي شهد تحول الإنسان إلى ما صار عليه اليوم. ليس لأنه تقولب وتدرب على يدّ الأجداد فقط، بل لأن عليه، بشكل خاص، أن يعيد ويكرر كلّ ما قام به أولئك الأجداد «في الزمن الأول» (باللاتينية في الأصل in illo tempore). وتكشف الأساطير الغطاء عن ذلك التاريخ المقدس والخلّاق. وأكثر من ذلك: فإن كلّ فتى من فتيان الأراندا لا يتعلم فقط خلال فترة التأهيل حيثيات ما جرى «من حيث المبدأ» (باللاتينية في الأصل in principio)، إنّما يكتشف في النهاية أنه كان أصلاً موجوداً هناك، وأنه بمعنى من المعاني قد شارك في مجريات تلك الأحداث الحاسمة. وتقوم عملية التأهيل ـ التكريس بما يشبه إحياء الذاكرة (باللاتينية في الأصل anamnesis)، إذ يصار في نهاية الاحتفال إلى إعلام الفتى المؤهل بأن البطل الأسطوري الذي اتّصل به للحال ليس سوى نفسه هو بالذات. وفي لحظة معينة يصار إلى إطلاعه على شيء طقسي مقدس جرى الاحتفاظ به بعناية (تجورونغا). ثمّ يقول له شيخ عجوز: هذا

---

(12) المصدر نفسه، ص 729. حول «العصر الذهبي» للأجداد الطوطميين، انظر:
Strehlow, *Aranda Traditions*, pp. 36 ff.

جسدك الفعلي! إذ إنَّ تلك التجورونغا تمثل جسد واحد من الأجداد الأوائل. إن هذا الإفصاح الدراماتيكي عن التماهي بين الجد الأزلي والفرد الذي تجسّد فيه ذلك الجد، يشبه إلى حدّ بعيد ما نجده في مقطع تات تفام اسي من الأوبانيشاد. وهذه الاعتقادات لا يتفرد بها الأراندا وحدهم: ففي شمال ـ شرق أستراليا مثلاً، وحين يعمد الأونامبال إلى إعادة رسم صورة الووندجينا على صخور الكهف (الووندجينا هم الكائنات الأسطورية التي تقابل الأجداد الطوطميين لدى الأراندا) فإنه يصرخ: «لقد آن لي أن أستمد القوة والعافية، إنّني أرسم نفسي من جديد، لكي يأتي المطر»[13].

كان جواب الأراندا على الموت الذي نشأ من انقطاع الصلات بين الأرض والسماء عبارة عن نظرية في الهجرة والتقمّص، مفادها أن الأجداد ـ أي الأراندا أنفسهم ـ يعودون دائماً وأبداً إلى الحياة. هكذا يجب أن نميز إذاً بين نوعين من «الأولانية»، يقابلهما نوعان مختلفان من الحنين:

1 ـ الأولانية (باللاتينية Primordium) المتمثلة بالأب السماوي الأول، وبالخلود السماوي الذي لا قبل للبشرية العادية به.

2 ـ العصر الخرافي الذي هو عصر الأجداد، وفيه ظهرت الحياة بشكل عام والحياة البشرية بشكل خاص.

وما حنين الأراندا سوى حنين إلى الفردوس الأرضي المتمثل بهذه «الأولانية» الثانية.

نمطان من الأولانية

نجد مثل هذه العملية في أديان أخرى، حتّى في أكثرها تعقيداً.

(13) Eliade, «Australian Religions: An Introduction. Part II,» p. 227.

فلنتذكر مثلاً أولانية تيامات وعملية الانتقال إلى العصر الأولاني المتمثل بانتصار مردوك، فضلاً عن نشأة الكون ونشأة الإنسان وتأسيس تراتب إلهي جديد. كما إنَّ بوسعنا أن نقارن بين أولانية أورانوس واستتباب الغلبة لزوس، أو بين تحول الإله السماوي الفيدوي ديوس ـ بعد أن كاد يكون منسياً تماماً ـ إلى فارونا، ومن ثمّ إلى الآلهة الكبرى المتعاقبة إندرا وشيفا وفيشنو. فنحن في هذه الحالات كلها إزاء عملية خلق لعالم جديد، حتّى ولو لم تكن المسألة مسألة «نشأة كونية» بالمعنى الفعلي. ذلك أن هناك دائماً انبثاقاً لعالم ديني جديد، يبدو أنّه أوثق صلة وأقرب إلى الوضع البشري.

أما مغزى تلك الاستعاضة عن أولانية «وجودية» بأخرى «تفكّرية»، فيكمن في أن هذه العملية تمثل تجسيداً أكثر جذرية «للمقدس في الحياة وفي الوجود البشري» بما هو وجود بشري. ونحن هنا، على كلّ حال، حيال عملية معروفة في تاريخ الأديان، وهي ليست غريبة كلياً عن التراث اليهودي ـ المسيحي. وربما كان لنا في بونهوفر آخر مثل على تجسد المقدس في الوجود الدنيوي للإنسان التاريخي، كما إنَّ بوسعنا أن نتعرف في أحدث أنواع اللاهوت الأمريكي، وهو المعروف «بلاهوت موت الإله» على منوع آخر، دهري للغاية من منوعات أسطورة الإله المتبطل (باللاتينية).

وهكذا يمكننا أن نميز بين نمطين من الأولانية: **أولاً**، أولانية سابقة على النشأة الكونية وخارج التاريخ. **وثانياً**، أولانية مرافقة لنشأة الكون وللتاريخ. إن أسطورة النشأة الكونية تفتتح «التاريخ المقدس». فهي بذلك «أسطورة تاريخية» على الرغم من أنها ليست كذلك في المعنى اليهودي ـ المسيحي للتعبير، إذ إنَّ «الأسطورة التاريخية» لها وظيفة أن تكون نموذجاً يحتذى، وهي يعاد استحضارها دورياً بصفتها تلك.

كما أنّه يمكننا التمييز بين نوعين من «الحنين الديني»: **الأول**، التوق إلى استعادة الكلية الأولانية التي سبقت عملية الخلق (نمط الداياك). **والثاني**، التوق إلى استعادة العصر الأولاني الذي يبدأ «مباشرة بعد» عملية الخلق (نمط الأراندا). وفي هذه الحال الأخيرة، نستطيع القول إننا حيال حنين «لتاريخ العشيرة المقدس». وإذا كان لنا أن نقارن فكرة التاريخ اليهودية ـ المسيحية، فيجب أن نقارنها «بأساطير التاريخ المقدس» هذه التي لا تزال حية في عدد من المجتمعات التقليدية.

6

الفردوس واليوتوبيا: الجغرافيا الأسطورية وأحوال اليوم الآخر[1]

«موضة» المسيحانية

في السنوات العشر الأخيرة كثرت الكتب التي تبحث في مختلف مذاهب الألفيات وفي شتى أنواع الطوباويات. وهي كتب لا تقتصر على دراسة الحركات المسيحانية والنبوية البدائية، وأشهرها على الإطلاق مذاهب «الحمولة»، بل تشتمل على أبحاث عن المسيحانيات ذات الأصول اليهودية ـ المسيحية من بداية عصرنا هذا [أي العصر الميلادي. (المترجم)]، وصولاً إلى عصري النهضة

(1) هذا الفصل هو نسخة مراجعة وموسعة عن ورقة بحث كانت قد نشرت أوّلاً بالإنجليزية في: Frank E. Manuel, ed., *Utopias and Utopian Thought*, Daedalus Library (Boston: [Houghton Mifflin], 1966), pp. 260-280.

وأعيد هنا نشرها بإذن من **دايدالوس** (*Daedalus*)، مجلة الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم. النسخة الأصليّة: Mircea Eliade, «Paradis et Utopie: Géographie mythique et eschatologie,» dans: Adolf Portmann, ed., *Vom Sinn der Utopie*, Eranos-Jahrbuch; Bd. 32 (Zürich: Rhein-Verlag, 1964).

والإصلاح الديني، كما تضم مصنفات تدور مواضيعها حول المضامين الدينية للاكتشافات الجغرافية وللاستعمار، لا سيما منه استعمار الأمريكتين. وقد شهدنا خلال السنوات الأخيرة ظهور بعض الكتب ذات الطابع التأليفي: فقد حاول بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع والفلاسفة أن يقارنوا بين مختلف أشكال الطوباويات والألفيات، وأن يمفصلوها ويدرجوها ضمن رؤية تأليفية نهائية.

وليس المقصود هنا أن نقدم عرضاً لهذه الجملة الهائلة من الدراسات الحديثة. بل حسبنا أن نشير إلى بعض الكتب التأليفية: كتاب نورمان كوهن حول استمرار الفكرة الألفية، وكتابات لانترناري وغاريغليا ومولمان حول الألفيات البدائية، وأبحاث ألفونس دوبرون حول روحية الحملات الصليبية، والدراسات المونوغرافية التي وضعها بعض البحاثة الأمريكيين حول المضامين الأخروية للحركة الاستعمارية[2].

---

(2) انظر: Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 2nd ed. (New York: [n. pb.], 1961); Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, SC/10; 47 (Milano: [Feltrinelli Editore], 1960); Guglielmo Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als volkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik; Bd. 13 (Horn: [Wien], 1959); Wilhelm Emil Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Mit Beiträgen von Alfons M. Dauer [et al.] (Berlin: [Dietrich Reimer Verlag], 1961); Sylvia Thrupp, ed., *Millenial Dreams in Action: Essays in Comparative Study* (The Hague: [Mouton and Co.], 1962), and Alphonse Dupront, «Croisades et eschatologie,» papier presenté à: *Umanesimo e esoterismo; atti del v Convegnos internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 settembre 1960*, Edited by Enrico Castelli (Padova: [CEDAM], 1960), pp. 175-198.

حول المضامين الأخروية النشورية لاستعمار أمريكا. انظر مؤلّفات هـ. ريتشارد نايبور (H. Richard Niebuhr)، وشارل ل. سانفورد (Charles L. Sanford) و جورج هـ. ويليامز (George H. Williams) التي سيرد ذكرها في ما بعد.

يكتسي اهتمام العلماء الغربيين بالحركات الألفية وبالطوباويات مغزى ودلالة بحيث يمكننا القول إنّ هذا الاهتمام يشكل إحدى السمات المميزة للثقافة الغربية المعاصرة. وثمة أسباب عديدة لهذا الاهتمام. فهناك أولاً الفضول الذي تثيره المذاهب المسيحانية التي عصفت بالمجتمعات «البدائية» في العقود الأخيرة من العصر الاستعماري. ثمّ هناك الأبحاث الجديدة التي تناولت الحركات النبوية في أوروبا القرون الوسطى، وعلى رأسها حركة جواشيم دو فلور والجواشيميين في البلاد الأوروبية الواقعة ما وراء جبال الألب. وهناك بشكل خاص التحليل الصارم للمضامين الدينية التي تكشفت عند استعمار أمريكا. ذلك أن اكتشاف العالم الجديد واستعماره قد حصلا - كما سنرى لاحقاً - تحت ظلال الإيسكاتولوجيا [الأخرويات النشورية. (المترجم)].

والحال، أن متابعة مثل هذه الأبحاث وطرح مثل هذه المسائل ينم عن توجه فكري يقول لنا الشيء الكثير في ما يخص الوضع الروحي للإنسان الغربي المعاصر. ولنلاحظ منذ البداية أنه خلافاً للمنظومات التي تفسر الأحداث بحتمية تاريخية فإننا نعترف اليوم بأهمية العامل الديني وخصوصاً بأهمية حركات الحماسة والحمية والتوتر، أي الحركات النبوية والآخروية والألفية. لكن هناك ما هو أعمق من ذلك من حيث المغزى في رأيي: فالاهتمام «بأصول» العالم الغربي الراهن - أي بأصول الولايات المتحدة وشعوب أمريكا اللاتينية - ينم لدى مثقفي هذه القارة عن رغبة في العودة إلى الوراء بغية اكتشاف «تاريخهم الأوّلاني»، و«بداياتهم المطلقة». والحال، أن هذه الرغبة في العودة إلى الأصول وفي استعادة وضع أولاني، ينم أيضاً عن الرغبة في استئناف البدء من جديد، وعن الحنين إلى استعادة الجنّة الأرضية التي كان أجداد الشعوب الأمريكية قد اجتازوا

المحيط الأطلسي بحثاً عنها. (والواقع أنه لم ينشر في ما مضى مثل هذا العدد من الكتب التي تحمل في عناوينها كلمة «فردوس» مثلما نشر بخصوص استعمار الأمريكيتين. وأنا أذكر هنا من بين الكتب التي نشرت خلال السنوات الأخيرة بعض هذه العناوين:

صوَر الفردوس: الدوافع العدنية لاكتشاف البرازيل واستعمارها (*Visão do Paraiso: os motivos edeñicos no descobrimento e colonizaçāo do Brasil*) (ريو دي جانيرو، 1959)، بقلم سرجيو بواركه دو هولاندا؛ **وبحثاً عن الفردوس** (*The Quest for Paradise*) (1961)، بقلم شارل ل. سانفورد؛ **والبرية والفردوس في الفكر المسيحي** (*Wilderness and Paradise in Christian Thought*) (1962)، لجورج هـ. وليامس، ويحمل عنواناً فرعياً: «من جنة عدن وصحراء سيناء إلى حدود أمريكا» (From the Garden of Eden and the Sinai Desert to the American Frontier).

تنم كلّ هذه الكتابات عن الرغبة في استعادة الأصول الدينية ـ وبالتالي لتاريخ أولاني للدول التي نشأت حديثاً في الجهة الأخرى من الأطلسي. لكن مغزى هذه الظاهرة ودلالتها هما أكثر تعقيداً من ذلك. فنحن نستطيع أن نلمس فيها كذلك رغبة في تجديد البنى والقيم القديمة، ورجاء بتجديد جذري، (باللاتينية: renovatio) مثلما بوسعنا أن نستشف من خلال التجارب الفنية الأخيرة رغبة وعزماً في تكسير كلّ تلك الأنواع من التعبير التي أكل الدهر عليها وشرب، بل أملاً ورجاء يمضيان نحو استئناف بدء التجربة الفنية (ab initio) من الأوّل.

وحتّى أعود إلى موضوعتي ـ الفردوس والطوبى ـ فقد اخترت لتأييدها والتوكيد عليها نوعين من الأمثلة. فأنا سأعمد أوّلاً إلى توضيح العناصر الأخروية والفردوسية التي تنطوي عليها حركة

استعمار أمريكا الشمالية من قبل روادها الأوائل، وإلى الكشف عن التحول التدريجي الذي طرأ على «الفردوس الأمريكي»، وولّد أسطورة التقدّم إلى ما لا نهاية، والتفاؤل الأمريكي، وتقديس كلّ ما هو شاب وجديد. ثمّ إنّني سأنصرف بعد ذلك إلى الكلام على عشيرة برازيلية ـ عشائر التوبي غواراني ـ كانت إبّان اكتشاف أمريكا الجنوبية قد انطلقت تمخر عُباب المحيط الأطلسي باحثة عن فردوس، ولا تزال بعض جماعاتها تبحث عنه حتّى اليوم.

بحثاً عن الفردوس الأرضي

لم يكن ينتاب كريستوف كولومبس أي شكّ في أنه قارب الوصول إلى الفردوس الأرضي. إذ كان يعتقد أن التيارات المائية العذبة التي لقيها في خليج باريا إنّما تنبع من الأنهار الأربعة التي تروي جنة عدن. ولم يكن البحث عن الفردوس الأرضي، عند كولومبس، وهماً أو خيالاً. فقد كان هذا البحار الكبير يسبغ مغاز ودلالات أخروية على اكتشافاته الجغرافية. وكان العالم الجديد بالنسبة له أكثر من قارة جديدة تنفتح أمام نشر البشارة المسيحية. فقد كان لاكتشاف القارة الجديدة بحدّ ذاته بعداً أخروياً.

والحق أن كولومبس كان يؤمن بأن النبوءة المتعلّقة بنشر الإنجيل في كلّ بقاع الأرض، لا بدّ أن تتحقق قبل نهاية العالم الذي لم يكن يومه ببعيد. إذ يؤكّد كولومبس في **كتاب النبوءات** (*Book of Prophecies*) أن هذا الحدث ـ أي نهاية العالم ـ سيكون مسبوقاً بافتتاح القارة الجديدة، وباعتناق الوثنيين المسيحية، وبالقضاء على المسيح المحتال. وكان الرجل قد آل على نفسه القيام بدور رئيس في هذه الدراما العظيمة ذات الطابع التاريخي والكوني في آن معاً. فعندما توجه بدعوته إلى الأمير يوحنا، خاطبه بقوله: «إن الله قد جعلني

رسولاً للسماء الجديدة وللأرض الجديدة التي تكلّم عنها في سفر الرؤيا للقديس يوحنا، وكان قد سبق كلامه عنها على لسان أشعيا. وقد أرشدني الله إلى المكان الذي سأجدها فيه»[3].

في هذا الجو المفعم بالمسيحانية والنشورية جرت البعثات العابرة للمحيطات، والاكتشافات الجغرافية التي خضّت أوروبا الغربية وغيّرتها تغييراً جذرياً. ففي كلّ مكان من أوروبا اعتقد الناس بولادة جديدة وشيكة للعالم على الرغم من أن أسباب هذه الولادة الجديدة كانت متعددة وأحياناً متضاربة.

بدأ استعمار الأمريكيتين تحت شعارات حملت رموزاً أخروية: كان الناس يرون أنه قد آن الأوان لتجديد العالم المسيحي، وأن التجديد الحقيقي إنّما يكون في العودة إلى الفردوس الأرضي، أو على الأقل، في استئناف بدايات التاريخ المقدس واستعادة الأحداث المذهلة التي يتحدث عنها الكتاب المقدس. لذا كانت أدبيات ذلك العصر، فضلاً عن المواعظ التي تلقى، والسير والمراسلات التي تكتب، تزخر بالإشارات الفردوسية والآخروية. فالإنجليز، مثلاً، كانوا ينظرون إلى استعمار أمريكا على وجه أنّه يستكمل ويُتم تاريخاً مقدساً كان قد بدأ مع عهد الإصلاح الديني. كما إنَّ اندفاع الرواد الأوائل نحو الغرب كان يستكمل مسيرة الحكمة والدين الحقيقي التي كانت قد اندفعت من الشرق إلى الغرب. والحال أن اللاهوتيين البروتستنت كانوا لفترة مضت قد بدأوا يميلون إلى مماهاة الغرب مع عنوان التقدّم الخلقي والروحي. حتّى إنَّ بعض اللاهوتيين نقلوا تابوت العهد من إبراهيم إلى الإنجليز. وكتب اللاهوتي الأنغليكاني،

---

(3) Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise; Europe and the American Moral Imagination* (Urbana: [University of Illinois Press], 1961), p. 40.

وليم كراشاو يقول «إن إله إسرائيل هو.. إله إنجلترا».

وكان السير همفري جيلبيرت قد أكد منذ عام 1583 بأنه إذا كانت إنجلترا قد استولت على مثل هذه «الأراضي الواسعة والممتعة»، فلا شكّ في أن ذلك يعود إلى أن كلمة الله، «أي الديانة التي كانت قد انطلقت من الشرق، تقدّمت تدريجاً نحو الغرب، حيث من المحتمل جداً أن تتوقف»، على حدّ قوله.

الرمزية الشمسية

الشمس كانت لازمة تتكرر في الأدبيات الإنجليزية في ذلك العصر. يقول اللاهوتي توماس بورنِت في كتابه **أركيولوجيا** (Archaeologiae) (1692): «العلم مثل الشمس، يأخذ مجراه من «الشرق» ثمّ يتجه «غرباً»، حيث ما زلنا ننعم بأنواره منذ وقت طويل». كما إنَّ الأسقف بيركلي، في قصيدته المعروفة التي تبدأ بهذه الكلمات: «صوب الغرب. يتخذ مجرى الإمبراطورية دربه» (Westward the Course of Empire Takes its Way) يستعيد المقارنة مع الشمس ليشيد بدور إنجلترا الروحي[4]. والحال، أن بيركلي يتبع في هذا الصدد تراثاً أوروبياً يعود إلى أكثر من قرنين. فالهرمسية المصرية والرمزية الشمسية اللتان أبرزهما مرسيليو فيتشينو والإنسانويون الإيطاليون، كانتا قد شهدتا في الواقع مداً عجيباً بعد اكتشافات كوبرنيكوس وغاليليو، وهي اكتشافات كانت تشهد بالدرجة

---

(4) انظر النصوص التي يذكرها سانفورد في: المصدر نفسه، ص 52 وما يليها، و George Huntston Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought; the Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity and the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*, Menno Simons Lectures (New York: [Harper], 1962), pp. 65 ff.

الأولى، لدى معاصري الرجلين، على انتصار الشمس ومذهب مركزية الشمس في الكون. وقد كشفت أبحاث جديدة عن المضامين الدينية المخفية أو المستورة في غالب الأحيان والتي انطوى عليها علما الفلك والهيأة الكونية لعصر النهضة. فبالنسبة إلى معاصري كوبرنيكوس وغاليليو كانت نظرية مركزية الشمس أكثر من نظرية علمية: فهي تعلن غلبة الرمزية الشمسية على القرون الوسطى، أي أنها قد ثأرت للتراث الهرمسي - الذي كان ينظر إليه بعين الاحترام والتقدير، وعلى أنّه سابق على موسى وأرفيوس وزرادشت وفيتاغوراس وأفلاطون - من المحلية الإقليمية لكنيسة القرون الوسطى.

إن موضوعة الرمزية الشمسية في عصر النهضة موضوعة شديدة التعقيد بحيث لا يسعني أن أتطرق إليها هنا. لكن هذه الإشارة الموجزة التي أوردتها هي ضرورية من أجل فهم المحل المركزي الذي احتلته المقارنات الشمسية في كتابات المؤلّفين الذين أشادوا بالدلالة الدينية لاستعمار العالم الجديد. إن المستعمرين الإنجليز الأوائل الذين استقروا في أمريكا، كانوا يعتبرون أنفسهم «المصطفَون» من لدن العناية الإلهية لبناء «مدينة على جبل» تكون بمثابة المثل الذي يجب أن يحتذيه الإصلاح الحقيقي في كلّ أرجاء أوروبا. وكانوا يعتبرون أنهم اتبعوا درب الشمس في مجراه نحو الغرب الأقصى، إذ إنّهم يواصلون ويستكملون بطريقة عجائبية مذهلة الانتقال التقليدي للدين والثقافة من الشرق إلى الغرب. وهم رأوا في بقاء أمريكا محجوبة عن الأوروبيين حتّى زمن الإصلاح آية من آيات العناية الإلهية. فالروّاد الأوائل لم يكن لينتابهم شكّ في أن الدراما الختامية للانبعاث الأخلاقي الجديد وللخلاص العالمي، سوف تبدأ على أيديهم، طالما أنّهم كانوا هم بالذات أول من اتبع الشمس في

مجراها نحو جنائن الغرب الفردوسية. وكما عبّر عن ذلك الشاعر الأنغليكاني جورج هربرت في ديوانه «الكنيسة المكافحة»:

«والدين عندنا يقف على رؤوس أصابعه يستعد للقفز نحو الشاطئ الأمريكي»[5].

هذا «الشاطئ الأمريكي»، كما رأينا، وكما سنلاحظ دائماً في ما سيلي، كان مشحوناً، في رأيهم، بمواصفات فردوسية. وكان أولريخ هوغوالد قد تنبأ، أنّه عقب اكتشاف أمريكا، ستعود البشرية من جديد «إلى المسيح، إلى الطبيعة، إلى الفردوس».

كانت الولايات المتحدة، أكثر من أي أمة أخرى، نتاجاً من نواتج الإصلاح البروتستنتي الذي كان يبحث عن فردوس أرضي، يستكمل فيه إصلاح الكنيسة[6]. وكانت الصلات القائمة بين الإصلاح واستعادة الفردوس الأرضي أمراً صدم عدداً كبيراً من الكتّاب، ابتداء من هاينريخ بولينجر، وانتهاء بشارل ديمولان. فهؤلاء اللاهوتيون كانوا يرون أن الإصلاح من شأنه أن يعجّل بحلول العصر الكبير: عصر الغبطة الفردوسية. ومما له دلالة أن تكون هذه الموضوعة الألفية قد عرفت أوسع شعبية لها قبيل استعمار أمريكا وثورة كرومويل مباشرة.

لذلك لم يكن مستغرباً ملاحظة أن المعتقد الديني الشعبي الذي ساد في المستعمرات، كان ذاك القائل إن أمريكا قد اختيرت من دون سائر أمم الأرض لتكون موئل المجيء الثاني للمسيح، وإن الألفية،

---

(5) ذكر في: Sanford, Ibid., p. 53.

(6) المصدر نفسه، ص 74؛ Williams, Ibid., pp. 99 ff., and Helmut Richard Niebuhr, *The kingdom of God in America* (Chicago; New York: [Willett, Clark and Company], 1937).

على الرغم من طابعها الروحي في الأساس، ستكون مصحوبة بتحول الأرض تحولاً فردوسياً، باعتبارها علامةً خارجيةً على اتمام الكمال الداخلي. هكذا كان للطهراني الأمريكي المعروف «انكريز ماذر» الذي ظلّ رئيساً لجامعة هارفرد من 1685 إلى 1701، أن يكتب: «وحين يتسنى لمملكة المسيح أن تملأ الأرض قاطبة، سيكون لهذه الأرض أن تعود إلى حالتها الفردوسية»(7).

الفردوس الأمريكي

أضف إلى ذلك، أن بعض الرواد الأوائل رأوا الجنة في أنحاء مختلفة من أمريكا. كان جون سميث مثلاً، خلال رحلته إلى ساحل إنجلترا الجديدة (نيوإنجلاند) عام 1614، يقارنها بجنة عدن: «فلم يحدث أن اتفقت السماء والأرض على إنشاء موطن للإنسان، كما اتفقتا في هذه البقعة من الأرض. لقد وصلنا لحسن الحظ إلى بلاد تعادل ما قد تكون صنعته يدّ الله». أما جورج ألسوب، فيصف الأرض السعيدة (ميريلاند) بأنها المكان الوحيد الذي يبدو أنه «الفردوس الأرضي». وقد كتب يقول إن أشجارها ونباتاتها وثمارها وأزهارها تتكلم «باللغة الهيروغليفية عن وضعنا الآدمي (زمن آدم) أو البدائي». ويكتشف كاتب آخر «جنة عدن العتيدة» في جورجيا وهي منطقة تقع على خطّ طول واحد مع فلسطين: «إنّها أرض كنعان الموعودة التي اختيرت من قبل الله على سبيل مباركةِ جهودِ شعبٍ مختار». وكان إدوارد جونسون يرى في منطقة ماساشوستس المكان «الذي سيعمد فيه الرب إلى خلق سماء جديدة وأرض جديدة». أما الطهراني البوسطوني (من بوسطون) جون كوتون، فقد أخبر أولئك الذين كانوا يستعدون

---

(7) Increase Mather, *Discourse on Prayer*, Quoted in: Sanford, Ibid., pp. 82-83.

للسفر من إنجلترا إلى ماساشوستس بأن لهم حظوة من السماء، بفضل «العهد القديم الذي أعطي لآدم وذريته بأن لهم الجنة»[8].

لكن هذا كلّه لا يعكس إلا جانباً واحداً من التجربة الألفية التي عاشها الرواد الأوائل. فثمة مهاجرون آخرون كثيرون، لم يروا في العالم الجديد إلا صحراء مأهولة بالكائنات الشيطانية. لكن ذلك لم يقلل من حماستهم الأخروية، إذ إنَّ المواعظ الدينية التي كانوا يسمعونها يومياً كانت تقول لهم إن آلام الحاضر وعذاباته ليست سوى امتحان أخلاقي وروحي لا بدّ منه قبل الوصول إلى الفردوس الأرضي الذي وُعدوا به[9]. كان الرواد الأوائل يعتبرون أنفسهم في وضع مماثل لوضع الإسرائيليين بعد عبورهم البحر الأحمر، تماماً مثلما كانوا ينظرون إلى حياتهم السابقة في إنجلترا وأوروبا، على أنّها ضرب من العبودية المصرية. فكان لا بدّ بعد الابتلاء الرهيب في الصحراء من أن يدخلوا أرض كنعان. هكذا كتب كوتون ماذر يقول: «إن البرية التي نجتازها من أجل الوصول إلى أرض الميعاد مليئة بالأفاعي النارية الطائرة»[10].

لكن في مرحلة لاحقة برزت فكرة أخرى: فالقدس الجديدة ستكون إلى حدّ ما نتاج الجهد والمعاناة. فكان جوناثان إدواردز (1703 ـ 1758) يرى أن الجهد والمعاناة سيحولان إنجلترا الجديدة إلى نوع من «فردوس على الأرض». هكذا يتبين لنا كيف أن المذهب الألفي لدى الرواد الأوائل قد آل تدريجياً إلى فكرة التقدّم.

---

(8) تردُ هذه النصوص في: Sanford, Ibid., pp. 83-85.

(9) Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought; the Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity and the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*, pp. 101 ff. and 108 ff.

(10) المصدر نفسه، ص 108، و Sanford, Ibid., pp. 87.

فقد كانوا في المرحلة الأولى يربطون بين الجنة والطاقات والإمكانات الأرضية المتوافرة في العالم الجديد. ثمّ شرعوا في المرحلة الثانية يهوّنون من أمر التوتر الأخروي، بأن حذفوا فترة الانحطاط والبؤس التي يفترض بها أن تسبق «أواخر الزمان»، إلى أن توصلوا أخيراً إلى الفكرة التي تقول بتحسن تدريجي متواصل[11].

قبل تبلور فكرة التقدّم الأمريكية، خضعت اعتقادات الرواد الألفية لتحولات أخرى. فقد حصلت أولى الأزمات المهمة التي مرت بها هذه الأخروية الطهرية، عندما نشب الصراع بين القوى الأوروبية على الإمبراطورية الاستعمارية. فكانت روما والشعوب الكاثوليكية تعتبر بمثابة المسيح المحتال الذي لا بدّ من القضاء عليه حتّى تظهر «مملكة السماء» العتيدة.

وفي وقت من الأوقات كان هناك موضوعة واحدة بعينها تطغى على سائر الأدبيات الإنجليزية الاستعمارية: اجتياح أمريكا من قبل المسيح المحتال، الأمر الذي يقضي على كلّ رجاء في الانتصار المجيد للمسيح. كان جون وينثروب يرى مثلاً أن أول ما يجب على إنجلترا الجديدة أن تقوم به هو «بناء الدفاعات ضدّ مملكة المسيح المحتال التي يعمل اليسوعيون على إقامتها في هذه المناطق». في حين ذهب كتّاب آخرون إلى التأكيد أن العالم الجديد كان جنة حقيقية قبل وصول الكاثوليك إليه.

لا شكّ في أن التنافس بين القوى الأوروبية من أجل السيطرة على الإمبراطوريات الممتدة عبر الأطلسي، كان يخضع في قسم كبير منه لأسباب اقتصادية. لكن كان يغذيه ويحّمي وطيسه إيمان أخروي يكاد يكون مانوياً: إذ إنّ كلّ شيء كان يتلخص على ما يبدو في صراع بين

(11) Sanford, Ibid., p. 86.

الخير والشر. فالكتاب الاستعماريون كانوا يتحدثون عن الخطر الفرنسي والإسباني الذي كان يحدق بالمستعمرات الإنجليزية، وكأنه «أسر بابلي جديد» أو «عبودية مصرية». وكان الفرنسيون والإسبان في نظرهم طغاة وخدماً للمسيح المحتال. كما كانت أوروبا تصور بوصفها عالماً منحطاً وجحيماً، على النقيض من فردوس العالم الجديد. وكان القول الشائع يومذاك: «إما السماء وإما أوروبا»، يعني بالضبط «إما السماء وإما الجحيم». أما الابتلاءات التي ابتلي بها الرواد الأوائل في صحراء أمريكا، فقد كانت الغاية الأساسية منها تخليص الإنسان وافتدائه من خطاياه الجسدية التي علقت به إبّان إقامته في العالم الوثني القديم[12].

العودة إلى المسيحية الأولى

طوال الفترة التي كان فيها الصراع بين الخير والشر متجسداً في نظر المستعمرين الأوائل بالصراع بين البروتستنتية والكاثوليكية، فإن إنجلترا كانت محمية من أي هجوم ضدها. لكن التوتر بدأ يتصاعد، ابتداء من عام 1640، بين المستعمرين ووطنهم الأم. فقد أخذ أصحاب النزعة الكمالية في المستعمرات يرون أن الإصلاح الإنجليزي كان إصلاحاً ناقصاً. لا بل ذهب البعض إلى القول إن الممارسات الدينية المتبعة في إنجلترا هي من صنع المسيح المحتال. هكذا أخذت إنجلترا تحل في المخيال الرؤيوي لأقوام المستعمرات محل روما. وكانت النتيجة المباشرة التي ترتبت على مثل هذا الإحلال أن شرع المستعمرون الأوائل ـ بوصفهم شعباً مختاراً ـ ينظرون إلى رسالتهم في الصحراء ليس باعتبارها تكملة لنشاط ديني تقليدي فقط، بل بوصفها أمراً جديداً كلّ الجدة. فعلى رجاء ولادتهم الجديدة بعيداً عن الجحيم الأوروبي، أخذ هؤلاء يعتبرون أنهم على

(12) المصدر نفسه، ص 89 وما يليها.

وشك استهلال المرحلة النهائية من التاريخ. وعام 1647، كان جون إليوت، الرسول المبعوث إلى الهنود، يبشر «ببزوغ فجر الإنجيل إن لم يكن بشروق شمسه، في إنجلترا الجديدة»[13].

يشير هذا الكلام إلى قطيعة عميقة مع الماضي الأوروبي. ويتوجب هنا أن نوضح بأن هذه القطيعة كانت قد أنجزت قبل الثورة الأمريكية والاستقلال الأمريكي بزمان طويل. فعام 1646 كانت إنجلترا الجديدة (نيوإنجلاند) تعتبر نفسها دولة حرة وليست كناية عن «مستعمرة من المستعمرات الإنجليزية أو ملحقاً من ملحقاتها». وأسباب صحوة الوعي هذه (بالفرنسية Prise de conscience) دينية بالدرجة الأولى. فقد كان كوتون ماذر يتوقع في إنجلترا الجديدة العودة إلى أزمنة المسيحية الأولى: «باختصار، كتب يقول، فإن «العصر الأول» كان «العصر الذهبي». **ومن أجل الرجوع إلى ذلك العصر، على المرء أن يصبح «بروتستنتياً»**، ويمكن أن أضيف طهرانياً (بيوريتانياً)». وكان يفترض بهذه العودة إلى العصر الذهبي للمسيحية الأولى أن تغير هيأة الأرض. هكذا يعلن إنكريز ماذر أن بعث الكنيسة الأولى من شأنه أن يحول الأرض إلى فردوس[14].

تفاقمت هذه القطيعة مع إنجلترا ومع الماضي الأوروبي، إلى حدّ أن الرواد الأوائل بدأوا يمهدون للألفية عن طريق العودة لفضائل الكنيسة الأولى وشمائلها. وكانت البساطة على رأس الفضائل المسيحية في نظر البيوريتانيين. في حين أن الذكاء والثقافة والإطلاع الواسع والتهذيب والعيش الرغيد هي من صنع الشيطان. وفي ذلك كتب -ون كوتون: «وكلما كنت مثقفاً وذكياً كلّما كنت مؤهلاً لخدمة

(13) المصدر نفسه، ص 96 وما يليها.

(14) تردّ هذه النصوص في: المصدر نفسه، ص 104.

الشيطان». هكذا كانت عقدة الفوقية التي اتصف بها الرواد الأوائل ومبشرو التخوم في طريقها إلى التبلور. إن هذه العودة إلى المسيحية الأولى التي يجب عليها أن تبعث الجنّة على الأرض من جديد، كانت تنطوي أيضاً على احتقار اليسوعيين لتبحّرهم وسعة إطلاعهم، وعلى انتقاد الأرستقراطية الإنجليزية لثقافتها وأناقتها وتحذلقها واعتيادها السلطة والأمر. وكان أن تحول حبّ الظهور ورغد العيش إلى كبيرة الكبائر (The Sin par Excellence) التي يرتكبها «الجنتلمان». ففي كتاب بعنوان **إسكافي آغاوام البسيط** (*Simple Gobbler of Aggawam*) (1647)، يضع ناتانايل وارد حياة المستعمرين البسيطة وتفوقهم الخلقي على طرفي نقيض من عادات إنجلترا الفاسدة، ثمّ يستخرج من هذا التضارب دليلاً على التقدّم نحو الحال الفردوسية التي عرفتها الكنيسة الأولى[15].

كان الرواد الأوائل يتبجحون في الإعلان عن تفوقهم الخلقي على الإنجليز، في الوقت الذي كانوا يعترفون فيه بدونيتهم تجاههم من حيث الملبس والثقافة. ويرى شارل ل. سانفورد أن البحث في نشاطات مبشري التخوم هو الذي يساعد على فهم أصول عقدة التفوق الأمريكي، سواء ظهرت هذه العقدة في مجال السياسة الخارجية، أم في ذلك الجهد المحموم لنشر «طريقة العيش الأمريكية» على امتداد الكرة الأرضية»[16]. لقد ازدهرت حول «التخوم» طائفة كاملة من الرموز الدينية، ما جعل أخروية الرواد الأوائل تمتد حتّى القرن التاسع عشر. وصار استحضار الغابات الواسعة وهدأة السهول المترامية، وغبطة الحياة الريفية، على أنّه

(15) المصدر نفسه، ص 105 وما يليها.

(16) المصدر نفسه، ص 93 وما يليها.

النقيض لخطايا المدينة ورذائلها. ثمّ أخذت تبرز في تلك الآونة فكرة جديدة مفادها أن الفردوس الأمريكي أخذت تتسلل إليه قوى شيطانية قادمة من أوروبا المدينية. فصار التوجه بالنقد للأرستقراطية ورغد العيش والثقافة يتلخص في توجيه النقد للمدن والحياة المدينية. إن الحركات الدينية «الإحيائية» الكبرى بدأت على التخوم، ولم تصل إلى المدن إلا في ما بعد. وفي تلك المدن نفسها، كان «الإحيائيون» أكثر شعبية عند الفقراء منهم عند الأثرياء والمتعلمين. وكانت فكرتهم الأساسية تتلخص في أن انحطاط الدين يعود إلى الرذائل المدينية، ولا سيما السُكر والبذخ اللذان امتازت بهما الإرستقراطية ذات الأصول الأوروبية. ذلك أن الجحيم كان، بالطبع، وهو ظلّ لوقت طويل، «طريقة أوروبا بالعيش»[17].

الأصول الدينية لـ «طريقة العيش الأمريكية»

لكن، كما سبق أن أشرنا، فقد خضع المذهب الألفي الأخروي ومسألة انتظار الفردوس الأرضي إلى علمنة دهرية جذرية. وكانت أسطورة التقدّم وعبادة كلّ ما هو جديد وتمجيد الشباب، أهم ما أسفر عن ذلك من نتائج. وعلى الرغم من ذلك، وعلى الرغم من الصورة العلمانية الدهرية القاسية التي تصورت بها هذه النتائج، فإننا نستشف من خلالها تلك الحمية الدينية وذلك الانتظار الأخروي اللذين كانا يلهمان الأجداد. وباختصار، فإن ما جمع بين الرواد الأوائل، وبين المهاجرين الذين أتوا في ما بعد من أوروبا، هو مسيرهم صوب أمريكا على أنّها البلاد التي سيتسنى لهم أن يولدوا فيها من جديد، أي أن يستأنفوا فيها بدء حياة جديدة. إن «الجِدة» التي ما زالت تبهر الأمريكيين حتّى اليوم، إنّما هي رغبة ذات

(17) المصدر نفسه، ص 109 وما يليها.

أساسات ودعائم دينية. ففي الجدة يتطلع المرء إلى ولادة ثانية، ويبحث عن حياة جديدة.

لننظر إلى هذه الأسماء: نيوإنجلاند (إنجلترا الجديدة) نيويورك (يورك الجديدة) نيوهافن (هافن الجديدة، أي السماء أو الجنة)، هذه الأسماء كلها لا تعبر فقط عن حنين المرء إلى مسقط رأسه الذي خلفه وراءه، بل تعبر أيضاً وبشكل خاص عن الرجاء في أن تكون الحياة على هذه الأراضي الجديدة وفي هذه المدن الجديدة ذات آفاق جديدة. وليست الحياة هي المعنية هنا وحسب: بل كلّ شيء، في هذه القارة التي اعتبرت بمثابة الفردوس الأرضي، يجب أن يكون أعظم وأجمل وأشد بأساً. في إنجلترا ـ الجديدة التي وصفت بأنها «شبيهة بحدائق عدن»، كان يقال إن طيور الحجل هي من السمنة بحيث إنّها لم تكن تستطيع الطيران، وإن الدِيَكة الرومية تصل في عظمها إلى حجم النعاج[18]. وهذا المنزع الأمريكي نحو الأبهة والتفخيم، الديني أيضاً من حيث جذوره، نجده أيضاً حتّى عند أصحاب العقول النيّرة.

إن الرجاء بولادة ثانية في حياة جديدة، والتطلّع نحو مستقبل ليس فقط أفضل، وإنما ملؤه الغبطة والحبور، يتضحان أيضاً في عبادة الأمريكيين لِكُلّ ما هو شباب. وبحسب شارل ل. سانفورد فإن الأمريكيين أخذوا منذ بداية التصنيع، يبحثون أكثر فأكثر، عن براءتهم المفقودة عبر أبنائهم. كما يرى المؤلّف نفسه أن تمجيد كلّ ما هو جديد، والذي رافق الرواد الأوائل حتّى «الغرب الأقصى»، قد عزز النزعة الفردية ورسخها في وجه السلطان، لكنه ساهم كذلك في بلورة قلة احترام الأمريكيين للتراث والتاريخ[19].

(18) تردّ هذه النصوص في: المصدر نفسه، ص 111.

(19) المصدر نفسه، ص 112 وما يليها.

سننهي هنا كلامنا عن هذه الاعتبارات القليلة حول التحول الذي طرأ على الأخروية الألفية للرواد الأوائل. لقد رأينا كيف أن المستكشفين الأوائل وهم يبحثون عن الفردوس الأرضي عبر المحيط، كانوا يعتقدون بأنّهم إنّما يقومون بدور خطير في تاريخ الخلاص، وكيف أن أمريكا صارت بعد تماهيها مع الفردوس الأرضي، أفضل مكان لاستكمال الإصلاح الذي يفترض بالطهرانيين البيوريتانيين أن ينجزوه بعد فشله المزعوم في أوروبا، وكيف أن المهاجرين كانوا يؤمنون بأنّهم قد نجوا من الجحيم الأوروبي، وكانوا لذلك ينتظرون ولادتهم من جديد في العالم الجديد. وقد رأينا كذلك إلى أي حدّ كانت أمريكا الحديثة نتيجة هذه الرجاءات المسيحانية وهذه الثقة بإمكانية تحقيق جنة الفردوس هنا، على الأرض، ولهذا الإيمان بالشباب وببساطة الروح والفكر.

وبوسعنا أن نتابع تحليلنا هذا، وأن نبين أن المقاومة المديدة التي أبدتها النخبة الأمريكية تجاه تصنيع البلاد، وإشادة هذه النخبة بفضائل الزراعة، هما من قبيل ذاك الحنين نفسه إلى الفردوس الأرضي. حتّى إنَّ الصور المفضلة لدى الرواد الأوائل والشعارات الرائجة التي رفعوها، ظلت تحتفظ بمكانتها وقدرها، بعد أن استتب الأمر للتصنيع وللحياة المدينية أينما كان. ولكي يبرهن أصحاب المصانع على أن التمدن والتصنيع لا ينطويان بالضرورة (كما في أوروبا!) على الفساد والفقر وانحلال الأخلاق، فإنّهم ضاعفوا المساعي الخيرة والإنسانية تلو المساعي، فكانوا يعمرون الكنائس والمدارس والمستشفيات. كان يجب أن يبينوا، مهما بلغ الثمن، أن العلم والتقنية والصناعة لا تهدد وجود القيم الروحية والدينية بقدر ما أنّها تضمن انتصارها وغلبتها. عام 1842، صدر كتاب بعنوان: **فردوس الثروة في متناول كلّ إنسان بفضل قوة الطبيعة والآلات** (*The*

Paradise within the Reach of All Men, by Power of Nature and Machinery). كما أنّه يمكننا أن نستشف الحنين إلى الجنة والرغبة في أن نجد مرة ثانية تلك «الطبيعة» التي عاش الأجداد في أحضانها، في هذا الاتجاه المعاصر الذي يدفع نحو مغادرة الحواضر المدينية والالتجاء إلى «الضواحي»، إلى الأحياء الهادئة والوثيرة التي يجهد أصحابها بعناية لجعلها تبدو أراضي فردوسية جناء.

الحنين الآدمي لدى الكتّاب الأمريكيين

بإمكاننا أن نكتشف نظرة أخروية مماثلة في ما يمكن تسميته بالتمرد على الماضي التاريخي. وهو تمرد تكثر الشواهد عليه لدى معظم الكتاب الأمريكيين المهمين الذين كتبوا خلال الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر. فالعناصر «الفردوسية» ـ أو ما كان منها من أصل يهودي ـ مسيحي على الأقل ـ هي اليوم مكبوتة إلى هذا الحد أو ذاك. لكننا نجد في هذه الكتابات التطلع نحو ابتداء جديد، وتمجيده، تطلعاً نحو براءة «آدمية» وغبطة ممتلئة، تسبق التاريخ. لقد جمع ر. لويس في كتابه **آدم الأمريكي** (*The American Adam*) (1955)، عدداً كبيراً من النصوص التي توضح هذا الميل أيّما توضيح، بحيث يجد الباحث حيرة في الاختيار من بينها لكثرتها. ففي قصة خيالية وضعت عام 1844 بعنوان **المحرقة (الهولوكوست) الأرضية** (*Earth's Holocaust*) يقدم لنا ناتانايل هاوثورن وصفاً لنيران دينية كونية تلتهم مظاهر الأبهة والفخفخة التي اعتادتها العائلات الإرستقراطية القديمة، وتأتي على الأثواب والصولجانات الملكية وغيرها من رموز هذه المؤسسة القديمة، إلى أن ينتهي الأمر بالنيران المذكورة بأن تقضي على مجمل الكتابات الأوروبية من أدبية وفلسفية. بعد ذلك، يقول الناطق الرئيسي باسم هذا الاحتفال الديني: «الآن، آن لنا أن نتخلص من عبء هذه الأفكار التي خلّفها لنا

الموتى»[20]. وفي رواية **منزل سبعة من آل غايبلز** (*The House of Seven Gables*) (1850)، يصرخ هولغراف، أحد أشخاص الرواية، متعجباً: «ألن يكون بوسعنا، أن نتخلّص من ذلك الماضي؟ إنّه ينوء بكلكله على حاضرنا وكأنه جثة عملاق ميت؟». ثمّ يتبرم من «إننا نقرأ كتباً لرجال موتى، ونضحك لنكات أطلقها رجال موتى، ونبكي لمشاعر رجال موتى!» ثمّ يعرب هاوثورن بلسان بطله هولغراف، عن أسفه لكون المباني العامة ـ «عواصمنا وقصور حكوماتنا ومحاكمنا ودور بلدياتنا وكنائسنا» ـ قد بنيت «من مواد هي بصلابة الحجر والآجر. وكان حبذا لو انهارت هذه المباني وتحولت إلى ركام كلّ عشرين عاماً أو ما يناهزها. بحيث يفهم الناس أن عليهم النظر في أمر المؤسسات التي ترمز إليها، وأن يعملوا على إصلاحها»[21].

ونجد هذا الرفض المحموم للماضي التاريخي نفسه عند ثورو، حيث يجب إحراق كل الأشياء وكل القيم وكل الرموز المرتبطة بالماضي. كتب ثورو: «إنّني أعتبر إنجلترا اليوم كناية عن رجل مسن، يسافر ومعه كمية كبيرة من الأمتعة، هي كناية عن حمل من الأسمال البالية والحلى المزيفة الرخيصة التي تراكمت خلال وجوده الطويل والتي لا يملك الجرأة على حرقها»[22]. ويبين لويس إلى أي حدّ كانت صورة آدم الأمريكي راسخة وثابتة، وإلى أي مدى كان

---

(20) نقلاً عن: Richard Warrington Baldwin Lewis, *The American Adam; Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century* (Chicago: [University of Chicago Press], 1955), p. 14.

منذ عام 1780 كان توماس جفرسون قد صرح في رسالة كتبها من باريس «أن الأرض ملك للأحياء ينتفعون بها كيفما يشاءون، والموتى ليس لهم عليها سلطة ولا حقوق»، المصدر المذكور، ص 16.

(21) المصدر نفسه، ص 18 - 19.

(22) المصدر نفسه، ص 21- 22.

الاعتقاد عميقاً بالفكرة القائلة إنه في أمريكا يتوفّر للبشرية الفرصة الوحيدة في استئناف التاريخ بدءاً جديداً.

ويستمرّ الحنين الآدمي أيضاً، وإن بصورة مموهة، لدى العديد من كتّاب العصر. يصوّر ثورو لنا بشكل مبدع ما يمكن أن تعنيه «الحياة الآدمية». فهو يعتبر استحمامه الصباحي في مياه البركة بمثابة «تجربة دينية»، ومن أفضل الأمور التي أقوم بها»[23]. كان هذا الاستحمام بالنسبة إليه طقساً من طقوس الولادة الجديدة. كما إنَّ محبته للأطفال كانت تتخذ طابعاً «آدمياً»: «فَكُلّ طفل هو استئناف للعالم على بدء»، كما يقول، ولعله لم يكن يعي هذا الاكتشاف العظيم الذي اكتشفه.

إن مثل هذا التطلع نحو «الآدمي»، نحو الأولاني، يعكس نمطاً «غابراً» من العقلية التي تصمد في وجه التاريخ، وتمجّد قدسية الحياة والجسد. هكذا يصرّح ويتمان الذي كان يلقب نفسه «بمنشد الأناشيد الآدمية»، بأن عبير جسده «أرق من الصلاة»، وأن رأسه «أكبر من الكنائس والكتب المقدسة والمنظومات العقدية كلها»[24]. ويتعرف لويس، بحق، إلى ضرب من «النرجسية الآدمية» في تلك الشطحات الصوفية التي يصيح فيها ويتمان قائلاً: «إذا كنت أسجد لشيء دون آخر، فسيكون ذلك الشيء امتدادَ جسدي»، أو «أنا قدسي من داخل ومن خارج، وأنا أجعل نفسي قدسياً طاهراً مهما لمست من أشياء» ـ وهي إشهارات صوفية تذكرنا ببعض النصوص التانترية. كما يجد لويس في كتابات ويتمان تلك الموضوعة المتوالية من أنّ الماضي مات، وغدا جثةً. لكن «الماضي عند ويتمان كان قد احترق وانتهى

(23) المصدر نفسه، ص 22.

(24) المصدر نفسه، ص 43.

إلى غير رجعة، بحيثُ إنَّه صار نسياً منسياً»[25]. كان ويتمان ومعاصروه يتقاسمون رجاء عاماً، مفاده أن الإنسان ولد على بدء في مجتمع جديد، أو كما يقول لويس بأن «الجنس البشري قد باشر انطلاقته الجديدة من أمريكا»[26]. ويعبّر ويتمان تعبيراً صارخاً وساحراً عن الهوس المعاصر بالأولاني، بالبداية المطلقة. وكان يسعده «أن يتلو (قصائد) هوميروس في أثناء سيره على ضفاف المحيط»[27]، ذلك أن هوميروس ينتمي إلى البدايات الأولى (باللاتينية)، ولم يكن نتاجاً من نواتج التاريخ، إنّه هو من «أسّس» الشعر الأوروبي.

لكن ردّ الفعل على الأسطورة الفردوسية في حلتها الجديدة هذه، لم يتأخر في الظهور. فقد جزم هنري جايمس الأب، والد وليم وهنري، وبفظاظة «بأن أول وأعظم خدمة أسدتها حواء لآدم هي أنها أخرجته من جنة الفردوس»[28]. ما يعني بتعبير آخر، أن الإنسان لم يبدأ صيرورته ما هو عليه، إلا بعد أن فقد الفردوس: أي أنه وقتها فقط بدأ ينفتح على الثقافة ويتجه نحو الكمال، كما أخذ يبتدع صيغاً ليسبغ على الوجود البشري وعلى الحياة والعالم معنى وقيمة. لكن تاريخ هذا الاتجاه نحو نزع الأوهام عن الحنين الأمريكي الفردوسي والآدمي يبعدنا كثيراً عن مطلب نقاشنا هنا.

عشائر الغواراني وبحثهم عن الفردوس المفقود

في عام 1921، التقى الإثنولوجي البرازيلي كورت نيموانداجو في منطقة ساحلية بالقرب من ساوباولو بجماعة من الهنود الغواراني

(25) المصدر نفسه، ص 44.

(26) المصدر نفسه، ص 45.

(27) المصدر نفسه، ص 44.

(28) المصدر نفسه، ص 58.

الذين كانوا قد توقفوا هناك في طريق بحثهم عن الفردوس المفقود.

«كانوا قد رقصوا بلا كلل طوال أيام عدة، على أمل أن تصبح أجسادهم بفعل الحركة الدائمة خفيفة الوزن، بحيث تستطيع التحليق نحو السماء وتصل إلى بيت «أمنا الكبيرة الأولى» التي تنتظر أبناءها في الشرق. وبعد أن خاب رجاؤهم ـ من دون أن يؤثر ذلك في إيمانهم ـ عادوا عن سعيهم هذا، مقتنعين بأن ارتداءهم الملابس الأوروبية وتناولهم الأطعمة الأوروبية قد جعل أجسادهم ثقيلة الوزن، بحيث لم تعد أهلاً للمغامرة السماوية»[29].

كان هذا البحث عن الفردوس المفقود آخر حلقة في سلسلة من الهجرات المتعاقبة التي قام بها الغواراني منذ قرون عدة. فقد سجلت المحاولة الأولى للعثور على «البلد الحبيب» عام 1515[30]. إلا أن الفترة الفاصلة بن عامي 1539 و1549، هي التي شهدت الهجرة الكبرى التي قامت بها جماعة التوبينامبا نحو أرض «الجد الأعظم». فقد انطلق هؤلاء الهنود، على ما يقول ألفرد مترو من منطقة برنامبوكو حتّى وصلوا إلى البيرو «حيث التقوا ببعض الفاتحين الإسبان. كان هؤلاء الهنود قد اجتازوا كلّ أراضي جنوب القارة الأمريكية تقريباً، بحثاً عن «أرض الخلود والراحة الأبدية»، وعندما التقوا بالإسبانيين راحوا يروون لهم حكايات غريبة عن مدن شبه خيالية مليئة بالذهب. وكان لهذه الحكايات التي أضفوا عليها الكثير من أحلامهم الشخصية، أن

---

(29) Alfred Métraux, «Les Messies de l'Amérique du Sud,» *Archives de Sociologie des Religions*, no. 4 (1957), pp. 108-112.

نص الاستشهاد موجود في: المصدر المذكور، ص 109.

(30) Egon Schaden, «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer,» *Staden-Jahrbuch*, no. 3 (1955), pp. 151-162.

نص الاستشهاد موجود في: المصدر المذكور، ص 151.

دغدغت خيال الإسبانيين، وحكمت إلى حدّ كبير تلك الحملة التي قام بها «بدرو دو أورسو» الذي يقال عنه إنّه هو من فتح الإلدورادو. كان الإسبانيون والهنود يتبعون الوهم نفسه والحلم المستحيل، مع فارق أساسي هو أن الهنود كانوا يتطلعون إلى نعيم الهناء الأبدي، في حين كان الإسبان ينشدون الحصول على الوسائل التي تمكنهم من تحقيق سعادة موقتة، ولو كان ثمن ذلك عظيم العذابات والآلام»[31].

جمع نيموانداجو عدداً كبيراً من الوثائق حول هذه الهجرات الخرافية التي قامت بها عشائر الغواراني بحثاً عن «الأرض الخالية من الشر». ثمّ قام من بعده ألفرد مترو وإيغون شايدن باستكمال المعلومات حول هذه الهجرات والتدقيق فيها[32]. فتبين أن البحث

(31) Métraux, Ibid., p. 109.

(32) Egon Schaden: Ibid.; *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciéncias Humanas; 188 (São Paulo: [universidade de São Paulo], 1954), pp. 185-204, and «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer,» Paper Presented of: *Proceedings of the 30th International Congress of Americanists* (Cambridge: [n. pb.], 1952), pp. 179-186; Curt Nimuendajú, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani,» *Zeitschrift für Ethnologie*, no. 46 (1914), pp. 284-403; Maria Isaura Pereira De Queiroz, «L'Influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques bresiliens,» *Archives de Sociologie des Religions*, no. 5 (1958), pp. 3-30; Wolfang H. Linding, «Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apapocuva-Guarani,» in: Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, pp. 19-40; Rene Ribeiro, «Brazilian Messianic Movements,» in: Thrupp, ed., *Millenial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*, pp. 55-69, and Alfred Métraux: «Migrations historiques des Tupi-Guarani,» *Journal de la société des américanistes* (nouvelle série) (Paris), no. 19 (1927), pp. 1-45; «The Guarani,» vol. 3: *The Tropical Forest Tribes*, pp. 69-94, et «The Tupinamba,» pp. 95-133, in: Julian H. Steward, ed., *Handbook of South* =

الجماعي عن الجنة ما زال قائماً منذ أربعة قرون. ويندرج على الأرجح في عداد أغرب الظاهرات الدينية المعروفة في العالم الجديد. والحق، أن الحركات التي وصفها نيمواندا جو عام 1912 ما زالت مستمرة في أيامنا هذه. لكن هناك عشيرة واحدة من عشائر الغواراني، هي عشيرة مبووا ما زالت تبحث عن الفردوس باتجاه الشرق، في حين أن العشائر الأخرى تعتقد أن جنة الفردوس موجودة في وسط الأرض وفي السمت[33].

ستكون لنا عودة إلى الكلام على الاجتهادات المختلفة في تحديد موقع جنة الفردوس ورسم أماكنها وسماتها السطحية. لكننا نود أن نشير الآن إلى هذه الميزة التي تختص بها ديانة عشائر التوبي - غواراني جميعاً، وهي الدور المهم الذي يضطلع به الكهان (الشامانيون) والأنبياء. فهؤلاء هم الذين كانوا يقررون ويباشرون التحرّكات والهجرات، ويقودونها باتجاه البلاد الخالية من الشر، وذلك إثر أحلام حلموا بها أو رؤى تبدت لهم. بل إنه حتّى في تلك العشائر التي لم تكن لتلهب حماسة ووجداً للبحث عن الفردوس، نجح الكهان الشامانيون في استثارة مجمل الجمهور، بأن استخدموا في حكايتهم لأحلامهم وتجلياتهم، بعض الصور ذات السمات الفردوسية. لقد كتب أحد الآباء اليسوعيين في القرن السادس عشر في معرض كلامه على عشائر التوبينامباس:

«والكهان اقنعوا الهنود بألاّ يعملوا وألاّ يذهبوا إلى حقولهم،

American Indians, Bulletin (United States. Bureau of American Ethnology); 143, 7 = vols. (Washington: [G.P.O.], 1946-1959), et *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, édition posthume établie par Simone Dreyfus, bibliothèque des sciences humaines (Paris: [Gallimard], 1967), pp. 11-41.

(33) Schaden: «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer,» p. 152, and *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, p. 186.

ووعدوهم بأن الزرع سينبت من تلقاء نفسه، والمأكل والمشرب سوف يملآن المنازل بدلاً من الندرة التي يعرفونها، وأن المعازق والمعاول ستتولى لوحدها قلب التربة ونكشها، والسهام والنشاشيب ستصطاد لحساب أصحابها وتأسر لهم الأعداء بالعشرات. كما إنَّ الشيوخ والعجائز سيرجعون شباناً في مقتبل العمر»[34].

ولا يخفى على المرء أن في هذا الوصف مجموعة أمارات فردوسية متناذرة تنتمي إلى العصر الذهبي. واستعجالاً لمجيء هذا العصر، يعرض الهنود عن القيام بأي عمل دنيوي وينصرفون إلى الرقص آناء الليل وأطراف النهار بتحريض من أنبيائهم وتوجيه منهم. وسيتبين لنا في ما يلي، أن الرقص هو وسيلتهم الأفعل من أجل الوصول إلى حال التجلي أو للاقتراب، على الأقل من الآلهة.

ويعتبر التوبي ـ غواراني أكثر الأقوام الغابرة تشوقاً لتلقي الوحي من عند الكائنات الغيبية المفارقة للطبيعة، وذلك عبر أحلام الكهان. وهم يحرصون، أكثر من سائر العشائر المجاورة لهم، على البقاء في حال اتصال دائم مع العالم الغيبي، حتّى يتسنى لهم في الوقت المناسب أن يحصلوا على التعليمات والإرشادات اللازمة للوصول إلى الجنة. ولكن من أين تأتيهم هذه الحساسية الدينية الفريدة، هذا السرساب بالجنة، وذلك الخوف من أن لا يتمكنوا من فكّ رموز الرسائل الإلهية في الوقت المناسب، فيعرّضون أنفسهم بالتالي لخطر الهلاك في خضم الطاقة الكونية الوشيكة الوقوع؟

نهاية العالم

قد نجد الإجابة عن هذه الأسئلة في الأساطير. ففي ميثولوجيا

---

(34) ذكر في: Métraux, «Les Messies de l'Amérique du Sud,» p. 108.

عشائر الغواراني جميعها التي ما زلت تعيش في البرازيل، نجد سُنّةً تروي كيف أن ثمة حريقاً أو طوفاناً كان قد قضى قضاءً نهائياً على عالم سابق، وأن هذه الكارثة سوف تتكرر إن عاجلاً أم آجلاً. إلا أن الاعتقاد بأن ثمة كارثة ستحصل في المستقبل أمر نادر لدى جماعات التوبي الأخرى[35]. فهل يجب أن نرى في ذلك تأثيراً من تأثيرات المسيحية؟ ليس بالضرورة. إذ إننا نجد مثل هذه الأفكار لدى كثير من الشعوب الغابرة. إلى ذلك، فإننا نجد شيئاً أهم من ذلك وهو أنّه يصعب علينا في بعض الحالات الجزم في ما إذا كانت الكارثة الكونية قد حصلت في الماضي فقط، أم أنّها ستتكرر في المستقبل كذلك. إذ إنَّ قواعد اللغات لدى هذه الجماعات لا تميز بين صيغة الماضي وصيغة المستقبل[36]. وأخيراً يجب التذكير بأسطورة من أساطير عشائر التوكوما التي تقول إنّ الكارثة المقبلة ستكون من صنع أحد الأبطال المحضّرين لشعوبهم، واسمه ديوا، وذلك إذ يشعر ديوا بمهانة كبيرة من جراء تغيير عادات العشيرة وتقاليدها، بفعل اتصالها بالبيض المسيحيين. إن هذه العقيدة تشبه جزئياً عقيدة الغواراني. والحال أنّه يصعب على المرء أن يتصور أن أسطورة تنذر بالنهاية

---

(35) Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, p. 187.

جرى التحقق من وجود الاعتقاد بالكارثة المستقبلية لدى عشائر التكسيريغوانو (مترو)، والموندوروكو، انظر: Albrecht Kruse-Rodenacker, in: *Anthropos* (1951), p. 922.

والتوكونا، انظر: Curt Nimuendajú, *The Tukuna*, Edited by Robert H. Lowie; Translated by William D. Hohenthal, University of California, Berkeley. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology; v. 45 (Berkeley, Los Angeles: [University of California Press], 1952), pp. 137-139.

(36) Mircea Eliade, *Myth and Reality*, Translated from the French by Willard R. Trask, World Perspectives; v. 31 (New York: [Harper and Row], 1963), pp. 55 ff.

الوشيكة للعالم بسبب المؤثرات الثقافية التي أدخلها البيض يجب أن تكون ذات أصول مسيحية.

مهما يكن من أمر، فإن صيغة نهاية العالم ليست واحدة لدى مختلف عشائر الغواراني. فعشيرة المبووا تتوقع حصول طوفان مداهم، أو حدوث حريق كوني الأبعاد، أو غشيان ظلمة مدلهمة تستطيل على الأرض إلى ما لا نهاية. أما عشيرة النانديفاس، فالكارثة ستكون، باعتقادهم، عبارة عن تفجر الأرض التي هي عندهم على شكل قرص. وأخيراً فإن الكايوفاس يتصورون أن نهاية العالم ستكون من فعل وحوش ضارية: أحصنة طائرة وقردة تصطاد بأسهم نارية[37]. والجدير بالذكر أن تصور الفردوس والبحث عنه أمران يرتبطان ارتباطاً مباشراً بالخوف من الكارثة الوشيكة، فالهجرات كانت قد بدأت على رجاء الوصول إلى الأرض الخالية من الشر، قبل يوم القيامة. حتّى إنَّ الأسماء التي تطلقها مختلف العشائر الغواراني على جنة الفردوس، تنم عن أنها المكان الوحيد الذي يعصم المرء من الدمار الشامل الذي سيحيق بالعالم. فأبناء عشيرة النانديفاس يسمونها إيفي نومي ميبري، أي «الأرض التي يختبئ فيها المرء»، أي تلك التي يمكنه اللجوء إليها وقت الجائحة. والفردوس يسمّى أيضاً إيفي مارا أي، أي الأرض الخالية من الشر، أو يسمونه فقط إيفاي، أي «السماء أو الجنة». فالفردوس هو المكان الذي لا يخشى المرء فيه شيئاً، ولا يعرف أقوامه جوعاً ولا مرضاً ولا موتاً[38].

سنعود بعد قليل إلى الكلام على بنية جنة الفردوس هذه،

---

(37) Schaden: Ibid., p. 187; «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer,» (1955), pp. 152-153, and «Der Paradiesmythos im Leben der Guaran Indianer,» (1952), p. 180.

(38) Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, p. 189.

وعلى وسائل الوصول إليها. لكن علينا قبل ذلك أن نتوقف عند الأسباب التي تؤدي لا محالة، في اعتقاد الغواراني، إلى نهاية العالم. فخلافاً لذلك المعتقد الواسع الانتشار، والذي نجده في اليهودية والمسيحية أيضاً، فإن نهاية العالم لا تنشأ من خطايا البشر. فالغواراني يرون أن البشرية، فضلاً عن الأرض نفسها، قد ملت العيش وصارت تنشد الراحة. إن نيموانداجو يعتبر أن آراء الأبابوكوفا حول فناء العالم ناشئة مما يسميه بـ «التشاؤم الهندي»[39]. فهو يروي عن أحد مخبريه قوله «إن الأرض أصبحت اليوم عجوزاً هرمة، وعرقنا لن يتكاثر بعد الآن. إننا سنذهب مرة أخرى ناحية الموتى وسيحل الظلام، وستلامس الوطاويط جلودنا، وجميعنا نحن الذين ما زلنا على وجه الأرض سنعرف النهاية»[40]. فالفكرة هنا تتعلق أذن بتعب كوني وباستنزاف عالمي. ثمّ إن نيموانداجو يصف لنا تجارب الوجد والتجلي التي عاناها أحد الكهان: فعندما وصل هذا الشامان إلى حال الوجد التي جعلته في حضرة الإله الأعلى نانديروفوفو، سمع الأرض تتوسل إلى الرب أن يضع حداً لمخلوقاته. «لقد بلغ بي الضنى حداً لا يطاق، قالت الأرض، وقد امتلأ جوفي بالجثث التي التهمتها. دعني أرتاح، أيها الأب. وكانت الأمواه هي الأخرى تتوسل إلى الخالق أن يهبها الراحة، وكذلك الأشجار.. والطبيعة بأسرها»[41].

نادراً ما نجد في الأدبيات الإثنوغرافية تعبيراً صارخاً بهذا الشكل عن التعب الكوني والحنين إلى الراحة الأبدية. صحيح أن الهنود

(39) Nimuendajú, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani,» p. 335.

(40) المصدر نفسه، ص 339.

(41) المصدر نفسه، ص 335.

الذين التقاهم نيموانداجو عام 1912، كانوا قد أنهكوا بعد ثلاثة قرون أو أربعة من حياة الترحال والتيه ومن الرقص المتواصل بحثاً عن الفردوس، إلا أن نيموانداجو يعتقد أن فكرة نهاية العالم فكرة محلية، وهو ينفي بذلك فكرة التأثير المسيحي المحتمل. فيعتبر أن تشاؤم الغواراني هو واحدة من عواقب الفتح البرتغالي، وبالأخص عاقبة الإرهاب الذي شنه صيادو العبيد. لقد شكّ بعض العلماء، مؤخراً، بصحة تفسير نيموانداجو[42]. والحق، أن بوسع المرء أن يتساءل عما إذا كان ما يسميه نيموانداجو «بالتشاؤم» الهندي لا يضرب جذوره في معتقد واسع الانتشار بين الشعوب البدائية، مفاده أن العالم لا بدّ له من أن يؤول إلى الفساد حكماً لمجرد كونه موجوداً، ولا بدّ بالتالي من إعادة توليده دورياً، أي من خلقه من جديد. فنهاية العالم إذاً أمر ضروري، لكي يصير ممكنا حدوث خلق جديد[43].

من المحتمل أن يكون مثل هذا الاعتقاد موجوداً لدى الأبابوكوفا ـ غواراني قبل الفتح البرتغالي والتبشير المسيحي. لا شكّ في أن الصدمة التي أحدثها قدوم الفاتحين، قد فاقمت وأججت الرغبة في التخلص من عالم أصبح ملؤه البؤس والشقاء. لكن ليست صدمة الفتح البرتغالي هي التي أوجدت هذه الرغبة. فالغواراني شأنهم شأن الكثير من الأقوام الغابرة الأخرى، يرغبون في الحياة بكون نقي، ندي، غني، ومبارك. والفردوس الذي يبحثون عنه ما هو إلا ذلك العالم، وقد انبعث بِكُلّ روعته ومجده الأوَلين. إن «الأرض الخالية مَن الشر»، أو منزل النائدا («أمنا الكبيرة الأولى») موجودة هنا

---

(42) انظر، مثلاً: Linding, «Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apapocuva-Guarani,» p. 37.

(43) Eliade, *Myth and Reality*, pp. 54 ff.

على الأرض، وهم يحددون موقعها، إما في الجهة الأخرى من المحيط وإما في وسط الأرض. صحيح، أن دون الوصول إليها خرط القتاد، لكنها موجودة هنا في هذا العالم. وعلى الرغم من أنها، بمعنى من المعاني، أرض غيبية ـ لأنها تتمتع بأوصاف وأبعاد فردوسية (الخلود، مثلاً) ـ إلا أنّها لا تنتمي إلى العالم الآخر. بل إنّه لا يسعنا القول إن الأبصار لا تراها: كلّ ما في الأمر أنّها متخفية عنا بصورة محكمة. والوصول إليها لا يكون وصولاً بالروح والعقل ـ بل الأصح أن يقال لا يكون روحياً وذهنياً فقط ـ بل وصولاً جسدياً، بالشحم واللحم. وكانت البعثات الاستكشافية الجماعية التي نظمت من أجل البحث عن الفردوس تتوخى هذه الغاية بالضبط، وهي الوصول إلى الأرض الخالية من الشر، قبل دمار العالم، والإقامة في الجنة والتمتع بنعيمها، بينما يكون الكون المتعب الذي لم يتجدد بعد، ينتظر نهايته العنيفة.

الأرض الخالية من الشر

فردوس الغواراني هو إذاً عالم فعلي ومجمل في الوقت نفسه، تجري فيه وقائع الحياة على النمط المألوف لدى الغواراني، ولكن خارج الزمان والتاريخ، أي أنّه لا مجال فيه للبؤس أو المرض، ولا للخطايا أو الظلم، ولا للشيخوخة. وهذه الجنة لا تنتمي إلى المجال «الروحي»: فإذا كانت بعض العشائر تعتقد أن لا سبيل لوصول المرء إليها، في أيامنا هذه، إلا بعد الموت، أي بوصفه «روحاً» وحسب، فقد كان بوسع البشر في ما مضى أن يصلوا إليها جسدياً (بالملموس المادي = في الأصل اللاتيني). فللجنة إذاً طابع متضارب: فهي من جهة تمثل نقيض عالمنا الدنيوي، بما فيها من نقاء وحرية وغبطة وخلود . . . إلخ. وهي من جهة أخرى واقع مادي عياني ـ أي ليست «روحانية» غيبية ـ وهي تشكل جزءاً من هذا العالم، لأن لها واقعاً

وهوية جغرافيين. بتعبير آخر، إن الجنة عند الهنود الغواراني عبارة عن عالم «البداية الأولى»، الكامل النقي، لحظة انتهى الخالق من إيجاده، ويوم كان آباء العشائر الحالية الأولون يعيشون في جوار الآلهة والأبطال.

والواقع، أن أسطورة الجنة الأصلية لا تتحدث إلا عن ضرب من الجزيرة التي يعيش فيها أهل النعيم، وسط المحيط، حيث لا وجود للموت، وحيث يصلها المرء بواسطة حبل أو غيره من الوسائل المماثلة. (ولنلاحظ للمناسبة أن صور الحبل والعريشة ودرجات السلم، هي صور كثيراً ما تستعمل للتعبير عن الانتقال من نمط كينونة إلى نمط أخر من العالم الدنيوي الفاني إلى العالم المقدس الخالد). وفي البداية، كان البحث عن هذه الجزيرة الخرافية التي فيها بلوغ الخلود، عبر المجاهدة للعيش في حال من الاتحاد الروحي مع الآلهة. فلم يكن البحث عنها على سبيل أنّها ملجأ يحمينا من الكارثة الكونية الوشيكة[44]. فالتحول الرؤيوي الكارثي الذي طرأ على أسطورة الفردوس لم يحصل إلا في فترة لاحقة. وربما كان ذلك باعتباره نتيجةً لتأثير اليسوعيين[45]. أو لمجرد شعور الغواراني، شأنهم شأن كثير من الشعوب البدائية، بأن العالم قد بلغ من العمر عتيا، وأن من الواجب تدميره وإعادة خلقه من جديد.

إن التصور الأساسي لديانة الغواراني، وهو تصور يترتب عليه ذلك اليقين بإمكانية الوصول مادياً عيانة (in concreto) إلى الجنة،

---

(44) Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, p. 188.

(45) يعتبر شايدن في كتاباته الأخيرة إن التحولات الكارثية التي طرأت على أسطورة الفردوس ربما كانت تعود إلى تأثير اليسوعيين، انظر: Schaden, «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer,» p. 153, and *Proceedings of the 30th International Congress of Americanists*, p. 181.

تتلخص في لفظة أغوييدجيه. ومن الممكن ترجمة هذه اللفظة «بالسعادة القصوى في النعيم»، أو «بالكمال» أو «بالفوز المبين». فالأغوييدجيه تمثل عند الغواراني غاية الوجود البشري وهدفه. إن التوصل إلى حالة الأغوييدجيه يعني التعرف إلى صيغة عيانية ملموسة من الغبطة الفردوسية في عالم غيبي مفارق. لكن عالم الغيب هذا هو بمتناول المرء قبل مماته، كما أنه بمتناول أي فرد من أبناء العشيرة، شرط اتباعه للسنّة الدينية والأخلاقية التقليدية.

صار عندنا، بفضل البحث الأخير لشايدن، معلومات شبه دقيقة عن تصور مختلف الأقوام الغواراني للفردوس[46]. هكذا، نجد مثلاً، لدى عشائر النانديفاس تصورين متميزين: أحدهما، خاص بالنانديفاس الذين بدأوا هجراتهم منذ وقتت طويل، ولم يوفقوا في الاهتداء إلى الأرض الخالية من الشر، وثانيهما، وقف على النانديفاس الذين لم يقوموا بعد بمثل هذه الترحالات. أما الذين بحثوا عن الجنة من دون أن يجدوها ـ فتوقفوا عن سفرهم منذ بضعة عشرات من السنين، بعد أن وصلوا إلى ضفاف المحيط ـ فإنّهم لم يعودوا يعتقدون بوجود الجنة في ما وراء المحيط. فهم يعيّنون موقعها تحت السمت، ويرون أن لا سبيل إلى الوصول إليها قبل الموت.

أما أقوام النانديفاس الأخرى الذين لم يتجشموا عناء سفر كهذا صوب المحيط، فيعتقدون أن العالم مكتوب له الفناء احتراقاً، لكنهم لا يرون أن الكارثة وشيكة الوقوع. والمكان الذي يجب اللجوء إليه هرباً من هذه الكارثة هو الجنة التي يتصورونها على شاكلة جزيرة في وسط المحيط يسكنها أهل الحظوة الأبرار. فإذا التزم المرء بممارسة

---

(46) Schaden: Ibid. (1955), pp. 154 ff., and *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, pp. 189 ff.

بعض الطقوس، لا سيّما طقوس الرقص والغناء. صار بوسعه الوصول إلى الجزيرة بلحمه وعظمه، أي قبل مماته. لكن عليه أن يهتدي إلى الطريق المؤدية إلى الجزيرة، وهذه المعرفة تكاد تكون، في أيامنا هذه، مفقودة تماماً. أما في ما مضى، فقد كان الناس يهتدون إلى الطريق المذكورة لأنهم كانوا يتّكلون على ناندريكي، البطل المحضِّر، ويثقون به. فهذا البطل جاء بنفسه لملاقاة الناس، ثمّ قادهم نحو الجزيرة الفردوسية. وأما اليوم، فلم يعد بوسع البشر أن يصلوا إلى الجنة إلا «بالروح»، بعد الموت.

وبموجب المعلومات التي أسرّها أحد الكهان (نانديرو) إلى إيغون شايدن، فإن صورة الجزيرة الفردوسية «أقرب إلى السماء منها إلى الأرض»، في وسطها بحيرة كبيرة، وفي وسط البحيرة صليب شديد الارتفاع (من المحتمل جداً أن يكون هذا الصليب تعبيراً عن تأثير مسيحي، لكن الجزيرة والبحيرة ينتميان إلى الميثولوجيا المحلية). وتكثر في هذه الجزيرة أصناف الأثمار. كما إنَّ أقوامها لا يعملون، بل يقضون أوقاتهم في الرقص، وهم لا يموتون أبداً. فالجزيرة ليست بلاد الموتى. وأرواح الأموات تصل إلى الجزيرة لكنها لا تستقر فيها، بل تتابع رحلتها. وفي الأزمنة القديمة، كان الوصول إلى الجزيرة في غاية السهولة. وتقول معلومات أخرى، جمعها شايدن نفسه، أن البحر يتراجع أمام المتقين المؤمنين، ويشكل جسراً يعبرون عليه. وفي الجزيرة لم يمت أحد. إنّها بالفعل «أرض قدسية»[47].

أما عشائر المبووا، فتصوّرهم للفردوس أشد مثاراً للاهتمام. فهؤلاء القوم هم الجماعة الوحيدة التي ما زالت مستمرة حتّى اليوم

(47) Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, p. 192.

(1963) في التوجه نحو الساحل بحثاً عن الأرض الخالية من الشر. وأسطورة الفردوس تؤدي عندهم أهم الأدوار من بين سائر أقوام الغواراني. وتتخذ هذه الواقعة دلالة كبيرة، نظراً لأن المبووا لم يتأثروا أدنى تأثر بالإرسالیات اليسوعية[48]. إن فردوس المبووا لا يعتبر في تصوّرهم موئلاً أميناً يعصمهم من كارثة مقبلة، بل هو جنينة (جنة) خرافية غنية بالأثمار والطرائد، يتابع الناس فيها وجودهم الأرضي. ويصل المرء إلى هذا الفردوس بعد أن يحيا حياة مستقيمة وتقية امتثالاً للأوامر والنواهي التقليدية.

«الطريق إلى الآلهة»

أما جماعة الغواراني الثالثة، وهم الكايوفاس الذين كانوا قبل بضعة عقود ما زالوا ميممين شطر المحيط الأطلسي، فإن أهمية الفردوس تزداد عندهم في فترات الأزمات. عندئذ تأخذ عشائر الكايوفاس بالرقص ليلاً ونهاراً من دون توقف، وهدفهم من ذلك تسريع اندثار العالم، والحصول على الوحي الذي يرشدهم إلى الطريق المؤدية إلى «الأرض الخالية من الشر». إن الرقص والوحي والطريق نحو جنة الفردوس تشكل ثلاث حقائق دينية متكاملة. وهي مشتركة بين جميع عشائر الغواراني، وليست وقفاً على الكايوفاس وحدهم. إن صورة «الطريق» وأسطورتها ـ أي الانتقال من هذا العالم إلى العالم المقدس ـ يؤديان دوراً كبيراً. فالكاهن (نانديرو) رجل اختصاصي بشؤون هذه «الطريق». إنّه الذي يتلقى الإرشادات الغيبية التي تمكنه من قيادة العشيرة في ترحالاتها العجيبة. وتنص أسطورة العشيرة لدى النانديفاس على أن الأم الأولانية كانت قد اجتازت بنفسها تلك الطريق عندما راحت تبحث عن أبي الجوزاء (Père des

(48) المصدر نفسه، ص 195.

Gemeaux). وعند أدائها الصلاة، أو بعد الموت، أي عندما تجتاز المناطق السماوية، فإن النفس (البشرية) تتبع هذه الطريق الغامضة والمتضاربة بحكم انتمائه في الوقت نفسه إلى عالم الغيب وإلى عالم الشهادة.

وعندما طلب إيغون شايدن من عشائر الكايوفاس أن يرسموا له هذه «الطريق» المهيبة، رسموا له الطريق التي يجتازها الكاهن إبّان أسفاره المتكررة إلى السماء(49). إن جميع أقوام الغواراني يتحدثون عن أنفسهم بوصفهم تابيدجا، أي بوصفهم «شعباً من الحجاج والمسافرين». وأنواع الرقص الليلي التي يقومون بها تترافق مع أنواع من الصلوات. وكل هذه الصلوات ليست سوى «طرق» تؤدي إلى الألهة. «فمن دون» طريق «لا يسع المرء أن يصل إلى المكان الذي ينشده»(50)، على حدّ تعبير أحد مخبري شايدن. وهكذا «فالطريق» نحو عالم الآلهة هي التي ترمز عند الكايوفاس إلى حياتهم الدينية بمجملها. فالإنسان بحاجة إلى «طريق» حتّى يتسنى له التواصل مع الآلهة واستكمال قدَره. ولا يحصل إلا في أوقات الأزمات أن يكون البحث عن هذه «الطريق» مشحوناً بعناصر كارثية. حينها يرقص الكايوفاس ليلاً ونهاراً، بغية الاهتداء على وجه السرعة إلى «الطريق» المؤدية إلى الفردوس. ويتم الرقص في هذه الحال بصورة محمومة، إذ إنَّ نهاية العالم تكون قد باتت وشيكة، ولا يسع المرء أن يجد خلاصه إلا هناك، في الفردوس. أما في سائر الأوقات، أي في الفترات غير المتأزمة، فيظل «الطريق» يؤدي دوراً مركزياً في حياة الغواراني. فالغواراني الواحد لا يعتبر أنه أدى رسالته على الأرض،

---

(49) المصدر نفسه، ص 199.

(50) المصدر نفسه.

إلا إذا بحث عن الطريق المؤدية إلى جوار الآلهة، واتبع السير على هذه الطريق.

أصالة المسيحانية الغوارانية

نخلص من عرضنا هذا للمسيحانية الغوارانية إلى بعض الملاحظات العامة. فنلاحظ قبل كلّ شيء أنها - خلافاً للحركات النبوية لدى العشائر الأمريكية الشمالية - لم تكن نتيجة للصدمة الثقافية التي نشأت من الاحتكاك بالفاتحين الأوروبيين ومن تخلخل البنى الاجتماعية[51]. فأسطورة البحث عن البلاد الخالية من الشر كانت موجودة عند التوبي - غواراني قبل مجيء البرتغاليين ووصول الإرساليات المسيحية الأولى. غير أن الاحتكاك بالفاتحين أجج عملية البحث عن جنة الفردوس وأضفى عليها طابعاً ملحاً ومأساوياً، بل تشاؤمياً، قوامه الفرار اليائس أمام الكارثة الكونية الوشيكة الحدوث. لكن الاحتكاك بالفاتحين، لم يكن هو الذي ألهم الغواراني في ذلك. وعلى كلّ حال، نحن لسنا هنا حيال عشائر تعاني من أزمة تثاقف، كما هي الحال بالنسبة لأقوام أمريكا الشمالية الأصليين الذين ظلت تعصف بهم بين الحين والآخر، وطوال قرنين، حركات نبوية ومسيحانية، فالثقافة الغوارانية والمجتمع الغواراني لم يبلغا لا مرحلة التخلخل ولا مرحلة التهجين.

هذا الأمر الواقع ليس من غير أهمية لجهة فهمنا للحركات النبوية والمسيحانية بوجه عام. لقد شدد البعض تشديداً كبيراً، وبحق، على أهمية الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية في

---

(51) Queiroz, «L'Influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques bresiliens,» pp. 22 ff.

نشأة الحركات المسيحانية وانبثاقها. ذلك أن الشعوب تنتظر انتهاء العالم، أو تجدد الكون، أو استهلال العصر الذهبي، إبّان فترات التأزم العميق بوجه خاص. كما أنّهم يحملون راية الدفاع عن قرب ولادة الجنة على الأرض، وهم بذلك إنّما يدافعون عن أنفسهم في قبالة اليأس الناجم عن البؤس الشديد وعن فقدان الحرية وانهيار القيم التقليدية بأسرها. إن حالة التوبي ـ غواراني تبين لنا كيف أن جماعات بقضها وقضيضها قد آل بها الحال إلى البحث عن جنة الفردوس، وإلى البحث عنها طوال قرون، بمعزل عن أن يكون ذلك بتأثير الأزمات الاجتماعية. وقد أشرنا في الصفحات السابقة إلى أن هذه الجنة لا تتصور دائماً، بوصفها عالماً آخر أو عالماً «روحانياً» محضاً، بل إنّها تنتمي إلى هذا العالم، أي إلى عالم فعلي، غيّره الإيمان أيّما تغيير. لقد كان الغواراني يشتهون العيش كما عاش أجدادهم الأسطوريون في بدايات العالم. أي أنهم، بتعابير يهودية ـ مسيحية، يشتهون العيش كما عاش آدم في الجنة قبل خروجه منها، وهذه ليست فكرة سخيفة أو غريبة. إذ اعتقدت أقوام بدائية أخرى كثيرة، في بعض مراحل تاريخها، بأنه من الممكن استعادة أيام الخلق الأولى بصورة دورية، وأنه من الممكن أيضاً أن يحيا (القوم) في عالم فجري ساحر من الكمال، على النحو الذي كان عليه قبل أن ينخره الزمان، ويحطّ من قدره التاريخ.

7
التكريس والعالم الحديث[1]

نحو تعريف لمصطلح تأهيل ـ تكريس

مصطلح التأهيل ـ التكريس إن أخذ بالمعنى الأعم الأوسع يشير إلى مجموع من الطقوس والتعاليم الشفهية التي تهدف إلى إحداث تغيير جذري في الوضع الديني والاجتماعي لدى الشخص الذي يجري تأهيله وتكريسه. أما إذا شئنا أن نعرف التأهيل ـ التكريس فلسفياً، فإنه يوازي تحولاً كينونياً (إنطولوجياً) في النظام الوجودي.

---

(1) هذا الفصل هو ترجمة ومراجعة لورقة بحث عنوانها «التأهيل - التكريس والعالم الحديث» بالفرنسية (L'Initiation et le monde moderne) (1965)، نشرت أوّلاً ضمن: *Initiation* (Conference), Edited by C. J. Bleeker (Leiden: [n. pb.], 1965), pp. 1-14.

وهو مجلد يحوي مجموع الأوراق المقدمة إلى مؤتمر دولي حول التأهيل - التكريس، انعقد في أيلول/ سبتمبر عام 1964، في مدينة ستراسبورغ. وقد طلب إليّ أن ألقي محاضرة استهل بها أعمال الندوة في موضوع التأهيل - التكريس، فاخترت أن أتطرق أولاً إلى وظيفة الطقوس التأهيلية - التكريسية في المجتمعات الغابرة والتقليدية والى معناها، وأن أذكّر ثانياً بالإنجازات التي حققتها الأبحاث الأخيرة، وذلك عبر المساهمات التي قام بها علماء النفس ومؤرخو الثقافات والنقاد الأدبيون بوجه خاص. والواقع، أن تضافر الدراسات من أجل توضيح هذه الظاهرة المعقدة التي هي التأهيل - التكريس، يشهد بصورة مثالية على ما يحققه من فوائد ذلك التعاون بين باحثين ينتمون إلى فروع معرفية مختلفة.

إذ إنَّ المنتسب الجديد يخرج في ختام ابتلائه وامتحانه كائناً أخر مختلفاً كلّ الاختلاف عما كان عليه: فقد تكرّس «إنساناً آخر». وبشكل عام فإنه يمكن التمييز بين ثلاثة أصناف - أو أنماط - من التأهيل - التكريس[2].

يشمل الصنف **الأول** الطقوس الجماعية التي وظيفتها التأثير في انتقال المرء من طور المراهقة إلى سنّ الرشد، وهي طقوس إلزامية بالنسبة لجميع أفراد الجماعة. وقد اصطلحت الأدبيات الإثنولوجية على تسمية هذه المراسم بـ «طقوس البلوغ» أو «بالتأهيل العشائري»، أو «بالتأهيل لزمرة السن».

والصنف **الثاني** من التأهيل - التكريس يشمل كل أنواع الطقوس التي تمهد لدخول المرء إلى جمعية سرية، سواء أكانت عصبة أم أخوية. وتقتصر هذه الجمعيات السرية على جنس واحد من الجنسين، وهي شديدة المحافظة على أسرارها. ومعظم هذه الأخويات تقتصر على الذكور، وهي سرية على شكل عصبة ذكورية (بالألمانيّة Mânnerbûnd)، إلا أن هناك أيضاً أخويات نسائية. لكن كلا الجنسين يستطيعان، في العالم المتوسطي القديم وعالم الشرق الأدنى، أن يتعرفا إلى الأسرار. وعلى الرغم من انتمائها إلى نمط مختلف بعض الشيء إلا أنّه ما زال بوسعنا أن نصنف الأسرار اليونانية - الشرقية في عداد الأخويات السرية.

أخيراً، هناك صنف **ثالث** من التأهيل - التكريس هو ذاك

---

(2) Mircea Eliade: *Birth and Rebirth; the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, Translated from the French by Willard R. Trask, Library of Religion and Culture. Haskell Lectures; 1956 (New York: [Harper], 1958), and *Naissances mystiques: Essai sur quelques types d'initiation* (Paris: [Gallimard], 1959).

المرتبط بالتوجه الغيبي الصوفي. وعلى مستوى الديانات البدائية، هذا يعني التوجه نحو الدور الذي يضطلع به السحرة المطببون أو الشامانيون من الكهان. إن أحد الأوجه المخصوصة التي يمتاز بها هذا النمط الثالث من التأهيل ـ التكريس يقوم على الأهمية الكبيرة المولاة للتجربة الدينية الشخصية. ولنذكر هنا أن التأهيلات ـ التكريسات المعتمدة في الجمعيات السرية والتأهيلات ـ التكريسات المعتمدة في النمط الكهاني هي في الواقع متشابهة إلى حدّ ما. لكن ما يميز بعضها عن بعض هو العنصر الوجدي الذي يتخذ أهمية قصوى في التأهيلات ـ التكريسات الكهانية. ويمكنني أن أضيف أن هناك ضرباً من العامل المشترك بين كلّ أنواع التأهيل ـ التكريس هذه، بحيث إنّها تتشابه إذا نظرنا إليها من زاوية معينة.

طقوس البلوغ

إن التأهيل الخاص بالعشيرة يحقق تعريف المراهق إلى عالم القيم الروحية والثقافية وترفيعه إلى حالة العضو المسؤول ضمن الجماعة. فالمرشح إلى هذا الوضع الجديد لا يقتصر على التعرف إلى أنماط سلوك البالغين وتقنياتهم ومؤسساتهم، بل يتعرف أيضاً إلى أساطير العشيرة وتراثها المقدس، وإلى أسماء آلهتها وتاريخ مآثرهم وإنجازاتهم. كما أنه يتعرف بوجه خاص إلى العلاقات الغيبية الصوفية القائمة بين العشيرة والكائنات الغيبية (المفارقة للطبيعة)، على النحو الذي صيغت فيه هذه العلاقات في أوّل الزمان. وتشمل طقوس البلوغ، في حالات كثيرة جداً، على الكشف عن الأمور الجنسية. وقصارى القول، إن التأهيل ينقل المرء من عالم الطبيعة الذي هو عالم الطفولة، إلى عالم الثقافة، أي أنه يتعرف إلى قيم روحية. وفي أحوال كثيرة يكون التأهيل ـ التكريس مناسبة لكي تقوم الجماعة بأسرها بتجديد ولادتها على نحو ديني. إذ إنّ الطقوس التأهيلية ـ

التكريسية ليست سوى تكَرار للعمليات التي تمت في الزمان الأسطوري من قبل الكائنات الغيبية.

ويتطلب كلّ تأهيل من تأهيلات البلوغ التكريسية عدداً معيناً من الامتحانات ـ الابتلاءات التي تتفاوت في درجة دراماتيتها: مثل فصل المؤهل عن أمه، وعزله في الأدغال تحت رقابة أحد المرشدين، ومنعه من تناول عدد كبير من المأكولات النباتية والحيوانية، واقتلاع ضرس من أضراسه، وختانه (واتباع الختان أحياناً بالتشريط، والتعزيق أو تشطيب الجلد . . . إلخ). أما الكشف عن الأمور المقدسة (من مثل ذوات الخوار، وصور لكائنات غيبية مفارقة للطبيعة . . . إلخ). فيعتبر هو الآخر امتحاناً تأهيلياً. وتشتمل تأهيلات البلوغ في معظم الحالات على موت رمزي يعقبه «بعث» رمزي أو «ولادة من جديد». ونجد عند بعض العشائر الأسترالية أن اقتلاع أحد الأسنان القواطع يفسر بوصفه «موت» المرشح للتأهيل، كما إنَّ الرمزية نفسها هي أكثر وضوحاً في حالة الختان. ثمّ إن المرشحين المعزولين في الأدغال يعتبرون (خلال فترة عزلهم) بمثابة أرواح. فلا يسعهم أن يستعملوا أصابعهم، بل عليهم أن يباشروا تناول طعامهم بأفواههم، على نحو ما تفعل أرواح الموتى. وفي بعض الأحيان تدهن أجسادهم بالأبيض باعتبارها علامةً على أنّهم صاروا أرواحاً. أما الاخصاص التي يحبسون فيها، فتمثل هيئة وحش أو حيوان مائي: إذ يفترض بالمرشحين الجدد أن يبتلعوا من قبل أحد الوحوش، وأن يظلوا في جوفه إلى حين «يولدون من جديد» أو «يبعثون من موتهم». ذلك أن الموت التأهيلي ـ التكريسي يتفسر بكونه أما «هبوطاً إلى العالم السفلي ـ أو الجحيم» (باللاتينية descensus ad inferos)، وإما «رجوعاً إلى الرحم» (باللاتينية regressus ad uterum)، كما إنَّ «الانبعاث» يفهم أحياناً بوصفه «ولادة جديدة». وفي عدد من

الحالات يصار إلى دفن المرشحين الجدد دفناً رمزياً، أو أنّهم يدّعون نسيان حياتهم الماضية وعلاقاتهم العائلية وأسماءهم ولغتهم، ويكون عليهم أن يتعلموا كلّ ذلك من جديد. هذا وقد تصل الابتلاءات التأهيلية ـ التكريسية أحياناً إلى مستويات بالغة القساوة.

الجمعيات السرية

يشمل تأهيل البلوغ ـ حتّى ولو كان على المستويات الغابرة من ثقافات الشعوب (مثلما هي الحال في أستراليا) ـ مراحل متدرجة. وفي مثل هذه الحالات فإن التاريخ المقدس لا يتكشف إلا بالتدريج. فتعميق المعرفة الدينية والتجربة الدينية يتطلب موهبة مخصوصة أو قوة إرادة وذكاء خارجة عن المألوف. ويفسر هذا الأمر ظهور الجمعيات السرية، فضلاً عن نشأة التنظيمات المرعية في أخويات العّرافين المطببين والكهان. إن طقوس الدخول إلى جمعية سرية من الجمعيات يتفق في كل الأوجه مع التأهيلات ـ التكريسات العشائرية من عزل وتعذيب واختبارات تأهيلية، ومن «موت وبعث»، وفرض اسم جديد، وكشف عن عقيدة سرية، وتعلم لغة جديدة . . . إلخ. غير إننا نلاحظ أن هناك بعض التجديدات الخاصة بالجمعيات السرية. من ذلك مثلاً، الدور المهم الذي تؤديه السرية، وفظاظة الابتلاءات التأهيلية ـ التكريسية، وطغيان عبادة الآباء الأولين (الذين يجري تشخيصهم عبر الأقنعة)، وغياب كائن أكبر عن الحياة الطقوسية للجماعة. أما بالنسبة إلى الأخويات النسائية (بالألمانيّة Weiberbünde)، فإن التأهيل ـ التكريس يشمل سلسلة من الاختبارات المخصوصة يعقبها مكاشفات تتعلق بالخصوبة والحمل والولادة.

إن الموت التأهيلي ـ التكريسي يعني في آن واحد نهاية المرء «الطبيعي»، اللاثقافي، وانتقاله إلى صيغة جديدة للوجود هي صيغة

الكائن «المولود من الروح»، أي ذاك الذي لم يعد يعيش فقط في واقع فعلي «مباشر». فالموت والبعث التكريسيان هما كناية عن عملية دينية يتحول المرء في نهايتها إلى «آخر»، نسخة مخلّقة وفقاً للنموذج الموحى به من قبل الآلهة أو الآباء الأولين الأسطوريين. ما يعني أن المرء يصير إنساناً حقيقياً حدّ الشبه بكائن غيبي مفارق للبشر. إن أهمية التأهيل ـ التكريس بالنسبة لفهم العقلية الغابرة تكمن على الأخص في أنها تبين لنا أن «الإنسان الحقيقي» ـ الإنسان الروحي ـ ليس «معطى» (Given)، أي أنه ليس نتيجة لعملية طبيعية. بل إنه «يُصنع» على يدّ المعلمين القدامى، وفقاً للنماذج الموحى بها من قبل الكائنات الإلهية في أزمنة أسطورية. وهؤلاء المعلمون القدامى يشكلون النخبة الروحية في المجتمعات الغابرة. وتكمن وظيفتهم في أن يكشفوا للأجيال الجديدة من الجماعة عن المعنى العميق للوجود ويساعدوهم على الاضطلاع بمسؤوليتهم لجهة أنّهم من طينة «الناس من لحم ودم»، وعلى أن يُساهموا، بالتالي في الحياة الثقافية لقومهم. ولكن بما أن «الثقافة» عند المجتمعات الغابرة والتقليدية هي عبارة عن جملة القيم المتلقاة من الكائنات الغيبية، فإن وظيفة التأهيل ـ التكريس يمكن أن تلخص في أنّها تكشف لِكُلّ جيل جديد عن عالم منفتح على البعد ما وراء البشري، أي، على حدّ تعابيرنا، على عالم «علیائي» (ترانسندنتالي).

الكهان والعرافون المطببون

أما التأهيلات ـ التكريسات الكهانية، فتقوم على تجارب من الانجذاب الصوفي (أحلام، رؤى، غشية)، وعلى تعاليم تقوم بها الأرواح والمعلمون القدامى من الكهان (نقل التقنيات الكهانية وأسماء الأرواح ووظائفها وأصل العشيرة وفصلها وأساطيرها وحكاياتها وقواعد اللغة السرية ... إلخ). وقد يتم التأهيل ـ التكريس علانية،

فيشمل طقوساً غنية ومتنوعة، كما هي الحال عند عشائر البوريات، مثلاً. لكن غياب مثل هذه الطقوس لا يعني بأي شكل من الأشكال انعدام التأهيل ـ التكريس. إذ إنَّ هذا الأخير قد يتم بالكامل عبر أحلام المرشح للتأهيل، أو خلال تجارب الانجذاب الصوفي التي يمرّ بها. ففي سيبيريا وآسيا الوسطى يصاب الشاب المرشح للكهانة بمرض معين أو يمر بأزمة مرضية نفسية، يفترض به أن يخضع خلالها لصنوف من التعذيب على يدّ العفاريت والأرواح الذين يؤدّون، على هذا النحو، دور معلمّي التكريس. ويمكن التعرف عموماً إلى تلك الأمراض التكريسية من خلال العناصر التالية: 1 ـ التعذيب وتقطيع أوصال الجسد. 2 ـ كشط اللحم عن العظم إلى أن يتحول الجسم إلى هيكل عظمي. 3 ـ استبدال أعضاء من الجسم، وتجديد الدم. 4 ـ المكوث مدّة من الزمن في العالم السفلي، حيث يتلقن الكاهن العتيد عدداً من التعاليم تنقلها إليه الشياطين وأرواح الكهان الأموات. 5 ـ معراج إلى السماء. 6 ـ «البعث»، أي اكتساب صيغة جديدة من أنماط الوجود، وهي صيغة الإنسان المنزه والقادر على الاتصال شخصياً بالآلهة والشياطين وبأرواح الموتى. ونجد هذه الترسيمة نفسها في التأهيلات ـ التكريسات التي يخضع لها العرافون المطببون الأستراليون[3].

إن المعلومات القليلة التي نعرفها عن التأهيل ـ التكريس في مدينة أولوزيس، أو عن الأسرار الهلينية، تسمح لنا بالافتراض أن الخبرة المركزية التي يكتسبها متعلمو أسرار الدين، كانت تقوم على نوع من الكشف أو الوحي حول موت الإله المؤسس للسر وانبعاثه. وبفضل هذا

---

(3) Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen Series; 76, Rev. and enl. ed. (New York: [Bollingen Foundation], 1964), pp. 33 ff., 110 ff. and 508 ff.

الكشف يتمكن المتعلم للأسرار من اكتساب صيغة وجود أخرى، أعلى وأسمى، وبالتالي فإنه يضمن لنفسه بذلك مصيراً أفضل بعد الموت.

أبحاث جديدة حول التأهيل ـ التكريس عند «البدائيين»

ربما كان من المفيد أن نستعرض، ولو باختصار شديد، النتائج التي توافرت خلال الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة حول دراسة مختلف أنواع التأهيل ـ التكريس. ولن نحاول بالطبع إجراء تقويم لِكُلّ بحث جدي نشر خلال تلك المرحلة، أو مناقشة مناهجها المضمرة. بل سنكتفي بالإشارة إلى بعض الأسماء، وذكر بعض العناوين، توضيحاً للاتجاه الحالي الذي تسير فيه الأبحاث. ولا بدّ لنا قبل كلّ شيء من إيراد الملاحظة التالية: على الرغم من أن الأبحاث التي تناولت مختلف أنماط التأهيل ـ التكريس ليست بالقليلة، فإن الدراسات المونوغرافية التي تقدّم عرضاً للمّركب التأهيلي ـ التكريسي بِكُلّ تمظهراته تكاد تكون نادرة. لكن بوسعنا أن نذكر هنا، كتاب: أ. برايم حول **الجمعيات السرية للأسرار** (*Les Sociétés secrètes des Mystères*) (الترجمة الفرنسية، 1941)، وكتاب: بوكرت **العبادات السرية** (*Geheimkulte*) (1951)، وكتاب: م. إلياده **الولادات الصوفية** (*Naissances mystiques*) (1959)، ومؤخراً كتاب فرانك يونغ، **مراسم التأهيل ـ التكريس** (*Initiation Ceremonies*) (1965)، والملاحظات التي قدمها جيو فيدنغرين في ندوة ستراسبورغ[4].

التوصيف نفسه ينطبق عموماً على الدراسات الخاصة بأنواع التأهيل ـ التكريس «البدائية». إذ نشر أ. جنسن عام دراسة معبرة كانت مصدر اعتراضات، بعنوان: **طقوس ومراسم التأهيل ـ التكريس لدى الشعوب الطبيعية** (*Beschneidung und Rrifezeremonien bei*

---

(4) *Initiation* (Conference), pp. 287-309.

(*Naturvölkern*) (1933)، ونشر ر. ثورنوالد مقالاً مهماً عن طقوس الولادة من جديد، كما عكف بعض الأنثروبولوجيين الأمريكيين مؤخراً على إعادة فحص الوظائف التي تضطلع بها طقوس البلوغ[5].

بالمقابل، نجد أن هناك عدداً كبيراً من الدراسات المونوغرافية المحلية. وبما إننا لا نستطيع الإشارة إليها كلها، نكتفي بذكر ما يتعلق منها بأستراليا وأوقيانيا، مثل دراسة أ. الكين: **الإنسان الأصلي المحلي من الدرجة العالية** (*Aboriginal Men of High Degree*) (1946)، ودراسة ر. برندت: **الكونابيبي** (*Kunapipi*) (1951)، ودراسات ف. سبيزر[6]، ور. بيدنغتون[7]، ود. ف. طومسون[8]،

---

(5) Richard Thurnwald, «Primitive Initiations- und Wiedergeburtsriten,» in: *Eranos-Jahrbuch* (Zürich: Rhein-Verlag, 1939), pp. 321-328; Edwin Meyer Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology; XXV (Berkeley: [University of California Press], 1929), pp. 249-288; Albert S. Anthony, «The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty,» in: Eleanor E. Maccoby, Theodore M. Newcomb [and] Eugene L. Hartley, eds., *Readings in Social Psychology*, Prepared for the Committee on the Teaching of Social Psychology, 3rd ed. (New York, Holt, 1958), pp. 359-370, and Edward Norbeck, Donald E. Walker and Mimi Cohen, «The Interpretation of Data: Puberty Rites,» *American Anthropologist*, vol. 64, no. 3, Part 1 (June 1962), pp. 463-485.

(6) Felix Speiser: «Uber initiationen in Australien und Neu-Guinea,» in: *Mitteilungen der Naturforschenden Gesellschaften beider Basel* (Basel: Birkhäuser, 1929), and «Kulturgeschichtliche Betrachtungen über die Initiationen in der Südsee,» in: *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft fu+r Anthropologie und Ethnologie* ([n. p.: n. pb.], 1945-1946), pp. 28-61.

(7) R. Piddington, «Karadjeri initiation,» *Oceania*, vol. 3, no. 1 (1932), pp. 46-87.

(8) Donald F. Thomson, «The Hero Cult, Initiation and Totemism on Cape York,» *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 63 (July - December 1933), pp. 453-537, and E. A. Worms, «Initiationsfeiern =

وكــتــب ومــقــالات ج. لايــار[9]، وف. مــولــمــان[10] (Wilhelm E. Mühlmann)، وأ. شيلزر وك. شميتز[11]. أما بالنسبة للأمريكيتين، فـهـنـاك أعـمـال غـوسـيـنـدي[12]، ودي غـوي[13]، وهـايـكـل[14]،

---

einiger Kusten- und Binnenlandstamme in Nord-Westaustralien,» *Annali lateranensi*, vol. 2 (1938), pp. 147-174. =

(9) John Layard: *Stone Men of Malekula* (London: [Chatto and Windus], 1942), and «The Making of Man in Malekula,» in: *Eranos-Jahrbuch* (Zürich: Rhein-Verlag, 1949), pp. 209 ff.

(10) Wilhelm Emil Mühlmann, *Arioi und Mamaia; eine ethnologische*, Studien zur Kulturkunde; 4 (Wiesbaden: [F. Steiner], 1955).

(11) F. Schlesier, *Die Melanesische Geheimkulte* (Güttingen: [n. pb.], 1956); Carl August Schmitz: «Die Initiation bei den Pasum am oberen Ramu, Nordost-Neuguinea,» *Zeitschrift für Ethnologie*, no. 81 (1956), and «Zum Problem des Balumkultes,» *Paideuma*, no. 6 (1957), pp. 257-280; Hermann Bader, *Die Reifefeiern bei den Ngada-Mittelflores, Indonesien, ect.* (Mödling bei Wien: [n. pb., n. d.]); C. Laufer, «Jugend-Initiation und Sakraltäder Baining,» *Anthropos*, no. 33 (1938), pp. 401-423, and Hubert Kroll, «Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes,» *Zeitschrift für Ethnologie*, no. 70 (1937), pp. 180-220.

(12) Martin Gusinde, *Die Feuerland-Indianer*, Ergebnisse meiner vier Forschungsreisen in den Jahren 1918 bis 1924, etc., Anthropos-Bibliothek. Expeditions-Serie; vol. 1 - 2, 3 vols. (Mödling bei Wien: [Verlag der internationalen Zeitschrift «Anthropos», 1931-1974]), vol. 2: *Die Yamana* (1937), pp. 940 ff.

(13) C. H. de Goeje, «Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries,» *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 44 (1943), and Alfred Métraux: «Les Rites d'initiation dans le vodou haïtien,» *Tribus*, nos. 4-5 (1954-1955), pp. 177-198, et *Le Vaudou haitien*, 6ème ed. (Paris: [Gallimard], 1958), pp. 171 ff.

(14) Josef Haeckel: «Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland,» *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, vols. 74-77 (1947), pp. 84-114; «Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika», *Ethnos*, vol. 12 (1947), pp. 106-122, and «Initiationen und Geheimbünde an der =

وموللر[15]، وغيرهم. وبالنسبة لأفريقيا، هناك الدراسات المونوغرافية التي وضعها أ. جوهانسون **أسرار قوم البانتو** (*Mysterien eines Bantu - Volkes*) (1925)، وليو بيتريميو **جمعية الباخيمبا السرية** (1934)، وأ. م. فرجيات **الطقوس السرية لدى بدائيي أوبانغي** (*Les Rites secrets des primitifs de l'Oubangui*) (1936)، ودراســـة أودري ريتشاردس **شيسونغو** (*Chisungu*) (1956) حول أنواع تأهيل الفتيات في عشيرة البامبا، وبخاصة المجلدات التي كتبتها دومينيك زاهان حول التأهيل - التكريس لدى البامبارا[16].

توافرت لدينا الآن، بفضل الأبحاث الأخيرة، معلومات دقيقة، بل وافية أحياناً، عن بعض أنواع التأهيل - التكريس البدائية. حسبنا أن نذكر منها كتابات غوسيندي عن التأهيل - التكريس لدى الفيجيين، وأعمال زاهان وأودري ريتشاردس حول بعض أنواع التأهيل - التكريس الأفريقية، وأبحاث كارل لوفر حول طقوس

Nordwestküste Nordamerikas,» *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, vol. 83 (1954), pp. 176-190.

(15) Werner Müller: *Die Blaue Hutte: Zum Sinnbild der Perle bei Nordamerikanischen Indianern* ([Wiesbaden: n. pb.], 1954]), and *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Studien zur Kulturkundel; Bd. 15 (Wiesbaden: [F. Steiner], 1955).

(16) Dominique Zahan, *Sociétés d'initiation bambara* (Paris: [Mouton], 1960); Leopold Walk, «initiationszeremonien und pubertätriten der Südafrikanischen Stämme,» no. 23 (1928), pp. 861-966; M. Plancquaert, *Les Sociétés secrètes chez les Bayaka*, Préf. du R. P. Pierre Charles (Louvain: [Impr. J. Kuyl-Otto], 1930); Eugen Hildebrand, *Die Geheimbünde Westafrikas als problem der Religionswissenschaft* (Leipzig: [Jordan and Gramberg], 1937), and H. Rehwald, *Geheimbünde in Afrika* (Munich: [n. pb.], 1941).

البيننغ، وأبحاث بيدنغتون والكين وبرندت حول التأهيل ـ التكريسات الأسترالية. من جهة أخرى، لا بدّ من الإشارة إلى أن فهم مختلف أشكال التأهيل ـ التكريس قد تحسن تحسنا ملحوظاً بعد التحليلات الثاقبة التي قام بها أمثال: فرنر موللر ومولمان وزاهان وغيرهم من العلماء البحاثة.

ديانات الأسرار، الجمعيات السرية عند الهندو ـ أوروبيين

أما بالنسبة لديانات الأسرار، فالأعمال التي نشرت حولها في السنوات الأخيرة تتصف بنوع من الشكوكية. وكان أ. نوك قد أبرز عام 1952 أن معلوماتنا حول الأسرار الهلينية متأخرة بعض الشيء، لا بل إنها تعكس في أحيان كثيرة مؤثرات مسيحية[17]. وفي 1961، أشار ميلوناس في كتابه: **أيلوزيس والأسرار الأيلوزية** (*Eleusis and the Eleusinian Mysteries*) إلى إننا نكاد لا نعرف شيئاً عن الطقوس السرية، أي عن التأهيل الحقيقي لولوج الأسرار. كما إنَّ هناك العديد من المساهمات الجديدة في فهم أسرار التأهيل ـ التكريس الهليني واليوناني قد ظهرت خلال مؤتمر ستراسبورغ، ومؤخراً نشر كارل كيرينيي كتاباً مفيداً للغاية حول الأسرار الأيلوزية[18].

بالمقابل سجل البحث إنجازات مهمة في حقل كان قد ظلّ

---

(17) A. D. Nock, «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments,» *Mnemosyne*, ser. 4, vol. 5 (1952), pp. 117-213, and bibliographies, in: Eliade, *Birth and Rebirth; the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, pp. 162, note 15, 163, note 16 and 164, note 33.

(18) *Initiation* (conference), pp. 154-171 and 222-231, and Karl Kerényi, *Eleusis; Archetypal Image of Mother and Daughter*, Translated from the German by Ralph Manheim, Bollingen series; 65, v. 4. Archetypal Images in Greek Religion; v. 4. ([New York: Bollingen Foundation, 1967]).

مهملاً حتّى الثلاثينيّات، ونحن نعني هنا طقوس تكريس البلوغ والدخول إلى الجمعيات السرية عند مختلف الشعوب الهندو - أوروبية. يكفي أن نشير إلى أعمال ليلي فيزر (1927) وأوتو هوفلر (1934) حول التأهيلات - التكريسات الجرمانية، وإلى الدراسات المونوغرافية التي قام بها فيدنغرين وستيغ فيكاندر حول الميثولوجيا والطقوس التأهيلية - التكريسية الهندو - إيرانية، وإلى مساهمات جورج دوميزيل عن السيناريوهات التأهيلية - التكريسية عند الجرمانيين والرومان والسلتيين، لكي يتبين لنا مدى الإنجاز الذي تحقق[19]. ولنضف أيضاً أن العالِم المختص بالكلاسيكية، جاكسون نايت، كان قد نشر كتاباً صغيراً بعنوان: **البوابات الكومية** (*Cumaean Gates*) (أكسفورد، 1936)، حاول فيه أن يحدد ويشرح العناصر التأهيلية - التكريسية في الكتاب السادس من الإنيادة. كما درس ج. غاجيه مؤخراً الآثار التي تدلّ على معالم تأهيلية - تكريسية نسائية في روما

---

(19) Lily Weiser-Aall, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, Bansteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Heft 1 (Bühl, Baden: [Verlag der Konkordia], 1927); Geo Widengren, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte,» *Numen*, vol. 1, no. 1 (January 1954), pp. 16-83, esp. 65 ff.; Stig Wikander, *Der arische Männerbund; Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Oriental Collections; v. 947 (Lund: [n. pb.], 1938); Georges Dumézil: *Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative* (Paris: [E. Leroux], 1939), pp. 79 ff., et *Horace et les Curiaces*, His les mythes romains ([Paris: Gallimard, 1942]), et Alwyn D. Rees, *Celtic heritage* (New York: [Grove Press], 1961), pp. 246 ff., and bibliographies, in: Eliade, Ibid., pp. 15-16, notes 2, 4, 7-11.

وكان ماريجان مولي يتساءل عما إذا كان اجتياز جسر سينفات لم يكن في العصور القديمة عبارة عن اختبار تأهيلي، انظر: Marijian Molé, «Daena, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme,» *Revue de l'histoire des religions*, no. 157 (1960), pp. 155-185, esp. p 182.

القديمة[20]. أما العمل الرائع الذي قام به جانمير: حزام النار وملاعبه[*] (Couroï et Courètes) (1939)، فهو يستحق تنويهاً خاصاً، إذ توصل، هو المختص بالثقافة الهلينية، إلى إعادة تركيب السيناريوهات التأهيلية ـ التكريسية المتضمنة في ملحمة تيزيوس وفي التسموفوريات (أعياد تحييها النساء على شرف الآلهة ديميتر)، وفي النظام الإسبارطي الذي وضعه ليكورغوس، ولم يبق مشروع جانمير عملاً أبتراً. فقد عمد أ. بريليخ إلى إبراز الدلالات الأصليّة لتلك العادة اليونانية الغريبة المتمثلة بانتعال فردة صندل واحدة[21]. كما استعاد هذا المؤلّف نفسه، في كتابه: **الغوص في البحر الاغريقي** (Gli eroi Greci) (روما، 1955)، نظرات جانمير حول أنواع التأهيل ـ التكريس النسائية وحول الدلالة الطقسية لدخول تيزيوس في المتاهة[22]. واستطاعت ماري دلكور من جهتها، أن تعين بعض السمات التكريسية في أساطير هيفايستوس وخرافاته[23].

---

(20) Jean Gagé, *Matronalia; essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Collection Latomus; v. 60 (Bruxelles: [Latomus, revue d'études latines], 1963), et Brelich, in: *Studi e materiali di storia delle religioni*, vol. 34 (1963), pp. 355 ff.

(*) مبحث في التعليم الإسبارطي وطقوس التأهيل - التكريس الهلينية القديمة (جانمير).

(21) A. Brelich, «Les Monosandales,» *La Nouvelle Clio*, vols. 7-9 (1955-1957), pp. 469-484.

وانظر أيضاً ورقة بريليخ التي قدمت إلى: *Initiation* (conference), pp. 222-231.

(22) حول الرمزية التأهيلية - التكريسية للمتاهة، انظر: Clara Gallini, «Pontinjia Dapuritois,» *Acme*, vol. 12 (1959), pp. 149 ff.

(23) Marie Delcourt, *Héphaistos, ou, La légende du magicien*, bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liége; fasc. 146 (Paris; Liège: [Gembloux], 1957).

وفي السنوات الأخيرة نشر البوفسور مركلباخ كتاباً مهماً بعنوان: **الرواية والأسرار عند القدماء** (*Roman und Mysterium in der Antike*) (ميونيخ وبرلين، 1962) عمل فيه على إقامة البرهان على أن الروايات اليونانية/ الرومانية - سواء رواية **الحب والنفس** (*Amor and Psyche*) أم رواية **الأفسيات** (*Ephesiaca*) أو **الحبشيات** (*Aethiopica*) - ما هي إلا «نصوص دينية سرية» (بالألمانيّة Mysterientexte)، أي أنّها باختصار تحويرات روائية لطقوس تأهيلية. وقد خصص ر. توركان[24] مقالاً تحليلياً نقدياً طويلاً لكتابات مركلباخ، لم يعترض فيه على الدلالات الدينية، أو حتّى الإشارات إلى ديانة الأسرار التي يمكن استشفافها في بعض الروايات الإسكندرانية. إلا أنه أنكر أن يكون في هذه النصوص الأدبية المثقلة بالكلام المكرور والذكريات المبهمة إشارات محددة لديانة الأسرار. ونحن لن نناقش هنا المرتكزات الفعلية التي تستند إليها هاتان المقاربتان المنهجيتان[25]. لكن من اللافت أن يذهب أحد كبار أساتذة فقه اللغة الألمانية الكلاسيكية إلى أن بوسعه أن يقرأ في النصوص الهلينية الأدبية نصوصاً تشهد على وجود تجربة دينية سرية ذات بنية تأهيلية.

(24) Robert Turcan, «Le Roman initiatique: A Propos d'un livre récent,» *Revue de l'Histoire des Religions*, no. 163 (1963), pp. 149-199.

(25) انظر من سلسلة *Beiträge zur Klassischen Philologie* تحرير رينهولد مركلباخ (Reinhold Merkelbach) Ingrid Loffler, *Die Melampodie; Versuch einer*: Rekonstruktion des Inhalts, Beiträge zur klassischen Philologie; Heft 7 (Meisenheim am Glan: [A. Hain, 1963]); Udo Hetzner, *Andromeda und Tarpeia*, Beiträge zur klassischen Philologie; Heft 8 ([Meisenheim am Glan: A. Hain, 1963]), and Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Konigskindes; Kyros und Romulus*, Beiträge zur Klassischen Philologie; Heft 10 ([Meisenheim am Glan: A. Hain, 1964]).

أن نقارب الأدب، مكتوباً كان أم شفهياً من مثل هذا المنظور لأمر يختص به عصرنا، وهو بالتالي أمر مفيد جداً لمعرفة الإنسان الحديث. والواقع، إننا بتنا نشهد منذ بعض الوقت جهوداً متضافرة من قبل المؤرخين والنقاد وعلماء النفس، باتجاه التنقيب في الأعمال الأدبية عن قيم ومقاصد تخرج عن نطاق العمل الفني بالمعنى الحصري للكلمة. فلنتذكر، مثلاً، روايات العصر الوسيط التي تعطي دوراً قيادياً رائداً لشخصيات، مثل آرثر، والملك صياد السمك، وبارسفال وغيرهم من الأبطال الذين راحوا يبحثون عن الكأس المقدسة(*). وقد برهن كتّاب العصر الوسيط عن التواصل القائم بين موضوعات الميثولوجيا السلتية ورموزها، وبين سيناريوهات الروايات الأرثورية وشخصياتها. والحال، أن معظم هذه السناريوهات لها بنية تأهيلية. فهي تدور دائماً حول «بحث» (Quest)، غالباً ما يمتد لزمن طويل نسبياً ويكون دراماتيكي الحبكة، عن أشياء عجيبة أو غريبة يقتضي البحث عنها من بين ما يقتضي، توغل البطل في العالم الآخر. وكانت هذه الروايات الملغوزة موضوعاً لتأويلات جريئة. هكذا، مثلاً، لم تتردد باحثة عالمة ومثقفة مثل جسي وستون في الجزم بأن خرافة الكأس المقدسة حفظت بقايا طقس تكريسي قديم(26).

لم تجد هذه الأطروحة قبولاً عند الاختصاصيين. لكن الوهج

(*) Le Graal: المعنى الحرفي أنها كأس مقدسة قيل إن السيد المسيح استخدمها في العشاء السري المعروف، ثمّ احتوت بعد صلبه ما رشح من جروحه من دماء. وقد وضعت في الأدبيات المسيحية روايات كثيرة تحكي عن عمليات البحث عن هذه الكأس المقدسة (لا سيما من قبل أبطال المائدة المستديرة) التي عرفت بالبحث عن الغرال (La Quête du Graal).

(26) Jessie Laidlay Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge: [Cambridge University Press], 1920).

الثقافي الذي أحدثه كتاب جسي وستون هو المهم والمعبر في آن واحد، لا لأن ت. إس. إليوت تمكن من كتابة **الأرض اليباب** (*The Waste Land*) بعد قراءته هذا الكتاب، بل على الأخص لأن نجاح الكتاب المذكور لفت الجمهور إلى كثرة الرموز والأمارات التكريسية في الروايات الأرثورية. حسبنا أن نقرأ الكتاب الممتاز الذي وضعه جان ماركس بعنوان: **الخرافة الأرثورية والكأس المقدسة** (*La Légende arthurienne et la Graal*) (1952)، أو الدراسة المونوغرافية التي وضعتها انطوانيت فيرز - مونييه، لكي يتضح لنا أن هذه الأمارات والرموز التأهيلية - التكريسية تؤدي دوراً أساسياً من حيث حضورها ووجودها بالذات، بمعزل عن أي ارتباط عضوي تكويني محتمل مع السيناريوهات الفعلية. فهي، بتعبير آخر، تشكل جزءاً من عالم خيالي وهمي، علماً بأن هذا العالم لا يقل أهمية بالنسبة للوجود البشري عن عالم الحياة اليومية[27].

في الفترة الأخيرة، حصلت تفسيرات مماثلة تناولت أدبيات شفهية أخرى. ففي سياق دراسة الملحمة النيو - إغريقية **ديجينيس أكريتاس** (*Digenis Akritas*)، لم يتردد ج. لندسي في القول: «والحال إذا تعمقنا في معنى لفظة ديجينيس لوجدنا فيها اللفظة التأهيلية - التكريسية «المولود مرتين». وهي لفظة تستعمل للدلالة

---

(27) Antoinette Fierz-Monnier, *Initiation und Wandlung zur Geschichte des altfranzösischen Romans im zwölften Jahrhundert von Chrétien de Troyes zu Renaut de Beaujeu* (Bern: [A. Francke], 1951).

قام هنري كاهان (Henry Kahane) ورينيه كاهان (Renée Kahane) مؤخراً بالكشف عن الأصول الهرمسية لبارسيفال وفيه يشيران إلى بعض الأمارات التكريسية. انظر: Henry Kahane and Renée Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival*, in Collaboration with Angelina Peitrangeli, Illinois Studies in Language and Literature; 56 (Urbana: [University of Illinois Press], 1965), «The test,» pp. 40 ff., «Rebirth,» pp. 74 ff. and «Apotheosis,» pp. 105 ff.

على تكريس الولادة الثانية التي يولدها أحد الفتيان بعد اجتيازه بنجاح اختبارات تأهيله وابتلاءاته. وبإمكاننا أن نسمي بطلنا بأنه ممثل الطقس التكريسي: أي الفتى الذي يتغلب على القوى الظلامية سيدة الأوقات العصيبة، وهو بذلك إنّما يرمز إلى شعبه في مماته وفي تجدده. إن مثل هذا التفسير يتفق مع العديد من عناصر طقوس الخصوبة الإنجابية التي ترافق ديجينيس في الأناشيد الغنائية والقصص الشعرية، والتي تتجلى بوضوح في المعتقدات الشعبية المتعلّقة بقبره وهراوته الهرقلية»[28].

وفي كتابه القيم حول الشعر الملحمي (epic poetry)، وحول شعراء الملاحم والأبطال، في التيبت، يستخلص ر. ا. ستين العلاقات القائمة بين الكهان والشعراء الشعبيين من جهة، كما يبين من جهة أخرى أن شاعر الأبطال والملاحم يتلقى أشعاره من أحد الآلهة، لكن عليه أن يجتاز تأهيلاً معيناً[29] حتّى يتسنى له تلقي الوحي من هذا الإله. أما العناصر التأهيلية ـ التكريسية المتضمنة في القصائد الباطنية لحكايات الإخلاص في الحب (Fideli d'Amore) (فيديلي داموري)، فقد سلطت عليها الأضواء (ولعله بقوة فائقة) من قبل لويجي فاللي عام 1928، وبطريقة أكثر تماسكاً من قبل ر. ريكولفي عام 1933[30]. وقد تعمق هنري كوربان في تأويل نصّ

(28) Jack Lindsay, *Byzantium into Europe; the Story of Byzantium as the First Europe (326-1204 A. D.) and its Further Contribution till 1453 A. D.* (London: [Bodley Head], 1952), p. 370.

(29) Rolf Alfred Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises; v. 13 (Paris: [Presses universitaires de France], 1959), esp. pp. 325 ff. et 332.

(30) Eliade, *Birth and Rebirth; the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, pp. 126 ff.

لابن سينا، باعتباره تلاوة تأهيلية، وبيّن بالإضافة إلى ذلك، في كثير من كتبه، العلاقات القائمة بين الفلسفة والعرفان (الغنوص) والتأهيل ـ التكريس[31].

وكما هو متوقع، فقد جرت دراسة الحكايات الفولكلورية من منظور مشابه. فمنذ عام 1923، كان ب. ساينت إيف قد فسّر بعض الحكايات الفولكلورية على أنّها هي «النصوص» التي ترافق طقوس البلوغ السرية. وعام 1946، ذهب الباحث الفولكلوري السوفياتي ف. بروب إلى أبعد من ذلك، إذ اكتشف في الحكايات الشعبية بقايا بعض الطقوس «التأهيلية ـ التكريسية الطوطمية»[32]. وأشرنا في مكان آخر كيف أن مثل هذه الفرضية لا تبدو جدية[33]، ولكننا نعود فنشير إلى أن مجرد صياغة هذه الفرضية لا يخلو من دلالة. ولنضف أيضاً أن الباحثة الهولندي يان دو فرايز قد برهن على استمرارية الموضوعات التأهيلة ـ التكريسية في سِيَر الأبطال، بل حتّى في بعض

(31) Henry Corbin: *Avicenne et le récit visionnaire*, bibliothèque iranienne; v. 4-5, 2 vols., 2nd ed. (Téhéran: [Département d'iranologie de l'institut franco-iranien], 1954); *Avicenna and the visionary recital*, Translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series; 66 (New York: Pantheon Books, 1960), and «Le Récit d'initiation et l'hermetisme en Iran,» in: *Eranos-Jahrbuch* (Zürich: Rhein-Verlag, 1949), pp. 149 ff.

(32) Pierre Saintyves, *Les Contes de Perrault et les récits parallèles: Leurs origines (coutumes primitives et liturgies populaires)* (Paris: [E. Nourry], 1923), et V. Ia. Propp, *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* (Leningrad: [Izd-vo Leningradskogo universiteta], 1946).

(33) Mircea Eliade: «Les Savants et les contes de fées,» *La Nouvelle revue française*, vol. 4 (may 1956), pp. 884-891, et *Myth and Reality*, Translated from the French by Willard R. Trask, World Perspectives; v. 31 (New York: [Harper and Row], 1963), pp. 195-202.

ألعاب الأطفال[34]. وفي عمل ضخم حول رمزية الحكايات الفولكلورية، فحصت هدفيك فون بيت، وهي مؤلِّفة سويسرية، الأمارات التأهيلية ـ التكريسية على ضوء مدرسة يونغ في علم النفس[35].

مساهمات المحللين النفسيين والنقاد الأدبيين

كلّ شيء كان يشير إلى أن موضوعنا هذا كان سيلفت اهتمام المحللين النفسيين. كان فرويد يشجع بحماسة أبحاث أوتو رانك حول أساطير الأبطال. ومنذ ذلك الحين ما فتئت تتكاثر أدبيات التحليل النفسي التي تتناول طقوس التأهيل ـ التكريس ورموزه. نذكر من ذلك إحدى آخر المساهمات وأهمها في التفسير التحليلي لطقوس تكريس البلوغ، وهي التي وضعها برونو بتلهايم بعنوان: **الجراح الرمزية** (*Symbolic Wounds*) (1954، الطبعة الجديدة 1962). لكن ما كان أكثر دلالة في هذا السياق هو التفسير التحليلي للكتابات الأدبية. فعام 1934 نشرت مود بودكنز كتابها: **الأشكال الطرازية النموذجية في الشعر** (*Archetypal Patterns in Poetry*)، وفيه طبقت أفكار يونغ حول «الطراز النموذجي للولادة الجديدة»، وفسرت **البحّار القديم**

---

(34) Jan de Vries: *Betrachtungen zum Märchen*, Folklore Fellows, FF Communications; no 150 (Helsinki: [Suomalainen Tiedeakatemia], 1954); *Heldenlied en Heldensage* (Aula-boeken, Utrecht: [Het Spectrum], 1959), esp. pp. 194 ff., and *Untersuchung über das Hüpfspiel, Kinderspiel, Kulttanz*, Folklore Fellows, FF Communications; v. 70, no. 173 (Helsinki: [Suomalainen Tiedeakatemia], 1957).

(35) Hedwig von Roques-von Beit, *Symbolik des Märchens*, 2 Bd. (Bern: [A. Francke], 1952-?), Bd. 2: *Gegensatz und Erneuerung im Märchen* (1956).

انظر ملاحظاتنا في: *Critique*, no. 89 (October 1954), pp. 904-907.

(*Ancient Mariner*) لـكـولـريـدج، **والأرض الـيـبـاب** (*Waste Land*) لإليوت باعتبارهما إسقاطاً شعرياً لعملية تأهيلية (لا واعية).

وفي المدّة الأخيرة عمد جان ريشر في كتابه: **نرفال: التجربة والإبداع** (*Nerval: Expérience et création*) (1963) إلى تحليل ثاقب تناول فيه البنية التأهيلية ـ التكريسية لقصيدة أوريليا. على كلّ حال، فقد كان جيرار دو نرفال واعياً لما في تجربته الشعرية من دلالة طقسية. كتب يقول: «ومنذ اللحظة التي تيقنت فيها إنّني كنت خاضعاً لابتلاءات التأهيل ـ التكريس المقدس، تملكت ذهني قوة لا تقهر. فكنت أعتبر نفسي بطلاً من الأبطال يعيش في رعاية الآلهة..»[36]. ويرى جان ريشر أن موضوعة هبوط أورفيوس إلى الجحيم تطغى على كلّ أعمال نرفال. بيد أن هذا «الهبوط إلى العالم السفلي» (باللاتينية) يشكل الابتلاء التكريسي بلا منازع. ولا شكّ في أن نرفال كان قد قرأ الكثير من الكتب الباطنية والهرمسية والعرفانية. لكن من الصعب على المرء أن يعتقد أن شاعراً بمستواه قد اختار البنية التأهيلية ـ التكريسية بسبب قراءته بعض الكتب حول هذا الموضوع. أضف إلى ذلك أنه لذي مغزى أن يكون نرفال قد شعر بضرورة صياغة وتقويم تجاربه الفعلية أو المتخيلة بلغة تأهيلية.

على كلّ حال، فقد عثر النقاد على موضوعات مماثلة في كتابات مؤلّفين غير مطلعين على الأدبيات الباطنية السرية. هذه مثلاً حال جول فرن الذي فسرت بعض كتبه ـ وعلى رأسها: **رحلة في جوف الأرض** (*Le Voyage au centre de la terre*)، **والـجـزيـرة الـغـامـضـة** (*L'Ile mystérieuse*)، **وقـصـر الـكـاربـاتـيـيـن** (*Le Chateau des Carpathes*) ـ بوصفها روايات تأهيلية. وليس على المرء إلا أن يقرأ دراسة ليون

(36) نقلاً عن: Jean Richer, *Nerval: Expérience et création*, p. 512.

سيلييه حول الرواية التأهيلية ـ التكريسية في فرنسا في زمن الرومانطيقية حتّى يتبين له ما يمكن أن يقدمه النقد الأدبي من مساهمة في بحثنا[37].

لكن النقاد الأمريكيين بوجه خاص هم الذين قطعوا شوطاً بعيداً جداً في هذا الاتجاه. بل إن بوسعنا القول إنّ عدداً كبيراً من النقاد يفسرون الأعمال الأدبية من منظار مستمد من منهجية مؤرخي الأديان: فالأسطورة والطقس والتأهيل ـ التكريس والبطل والموت الشعائري والانبعاث والولادة الجديدة . . . إلخ. صارت تشكل اليوم جزءاً من المصطلحات الأساسية في التأويل الأدبي. وما أكثر الكتب والدراسات التي تحلل السيناريوهات التأهيلية ـ التكريسية المستترة التي تنطوي عليها القصائد والقصص والروايات. وقد تعرف البعض إلى مثل هذه السيناريوهات، ليس فقط في رواية **موبي ديك**[38] (*Moby Dick*) مثلاً، بل في رواية **فالدن** (*Walden*) لتورو[39]، وفي روايات كوبر[40] وهنري جايمس، وفي رواية **هوكلبري الفنلندي** (*Huckleberry Finn*) لمارك توين، ورواية: **الدب** (*The Bear*) لفوكنر[41]. وفي كتاب صدر مؤخراً بعنوان **البراءة الجذرية** (*Radical*

---

(37) Léon Cellier, «Le Roman initiatique en France au temps du romantisme,» *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 4 (1964), pp. 22-40.

(38) Newton Arvin, *Herman Melville*, American Men of Letters Series ([New York: Sloane, 1950]).

(39) Stanley Edgar Hyman, «Henry Thoreau in Our Time,» *Atlantic Monthly*, Vol. 178 (November 1946), pp. 137-176, and Richard Warrington Baldwin Lewis, *The American Adam; Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century* (Chicago: [University of Chicago Press], 1955), pp. 22 ff.

(40) Lewis, Ibid., pp. 87 ff. and 98 ff.

(41) Richard Warrington Baldwin Lewis: in: *Kenyon Review*, vol. 13 (Autumn 1951), and *The Picaresque Saint; Representative Figures in Contemporary Fiction* (New York: [n. pb.], 1961), pp. 204 ff.

(*Innocence* (1963)، يكرس المؤلّف إيهاب حسن فصلاً بكامله، عنوانه جدليات التأهيل ـ التكريس، يستشهد فيه بكتابات شيروود أندرسن وسكوت فيتزجيرالد ووولف وفوكنر.

ومن الممكن أنَّ تكون السِيَر الذاتية لبعض الكتاب المهمين (أي خصوصاً حين يتحدثون عن أزماتهم وعذاباتهم وابتلاءاتهم) قد جرى تفسيرها في ضوء مثل هذه الجدليات التأهيلية ـ التكريسية. وكما رأينا منذ قليل، فإن الشكل النمطي للتكريسية التي فكّ رموزها ريشر في حالة أوريليا، ربما كانت تدلّ على أن جيرار دو نرفال كان قد اجتاز أزمة مماثلة في العمق لطقس من طقوس الانتقال بالفرنسية (Rite de passage). وليست حال نرفال فريدة من نوعها. إذ لست أدري ما إذا كانت مرحلة الشباب عند غوته، مثلاً، قد حللت من منظار مشابه. لكن غوته الكهل يصف في **الشعر والحقيقة** (Dichtung und Wahrheit) تلك التجارب المضطربة والمتوترة التي يصفها في كتابه **العاصفة والأعماق** (*Sturm und Drang*)، بلغة تذكرنا بالطراز «الكهاني» من التأهيل ـ التكريس. إذ يتحدث غوته عما عرفته تلك السنوات من عدم استقرار، وغرابة أطوار وانعدام مسؤولية. وهو يعترف بأنه أضاع فيها وقته ومواهبه على حدّ سواء، وأن حياته كانت قد غدت فيها بلا هدف ولا معنى. كان يعيش على حدّ قوله «حالاً من الفوضى»، وكان «ممزقاً مقطع الأوصال». (بالألمانيّة in solcher vielfachen Zerstreuung,ja Zerstûckelung meines Wesens). والحال، وكما هو معلوم، فإن التمزق وتقطيع الأوصال، وكذلك «حال الفوضى» (أي حال عدم الاستقرار النفسي والذهني)، ليستا سوى سمتين مخصوصتين من سمات التأهيل ـ التكريس الكهاني. ويمكننا القول إنه على غرار الكاهن العتيد الذي يتوصل عبر مرحلة التأهيل ـ التكريس إلى اكتساب شخصية أقوى وأكثر إبداعاً، فإن

غوته قد حقق نضجه الروحي وصار سيد حياته وإبداعه بعد مرحلة «العاصفة والأعماق».

معان برسم العالم الحديث

لسنا هنا بصدد الحكم على صحة مثل هذه المشاريع أو تقويم نتائجها. لكننا نكرر القول إنه لأمر ذي دلالة أن يكون عدد من الأعمال الأدبية قد فسر (من قبل المؤرخين والنقاد وعلماء النفس) بوصفه يرتبط بشكل مباشر (وإن يكن لا واعياً) بالتأهيل - التكريس. وهذا أمر ذو دلالة من أوجه عدة. أولاً، لأن التأهيل - التكريس، في أكثر أشكاله تعقيداً، يلهم الإبداع الروحي ويوجّه مسيرته: ففي عدد من الثقافات التقليدية ينشأ الشعر والاستعراضات والحكمة بوصفها حصيلة مباشرة للمران التأهيلي - التكريسي. وسيكون مفيداً أن ينصرف البعض حالياً إلى دراسة العلاقات القائمة بين التأهيل - التكريس وأكثر الأشكال «نبلاً» وإبداعاً في التعبير عن ثقافة من الثقافات. لقد سلطت الأضواء في ما مضى على الطابع «التأهيلي - التكريسي» لعملية التوليد السقراطية[42]. وبإمكاننا أن نقيم تقارباً مماثلاً بين وظيفة التأهيل - التكريس ومسعى هوسرل الظاهراتي (الفينومينولوجي): والحق أن الظاهراتية تعمل على إلغاء التجربة «الدهرية»، أي تلك التي يقوم بها الإنسان الطبيعي. والحال، أن ما يعنيه هوسرل «بالوضع الطبيعي» للإنسان يتفق مع ما تعتبره المجتمعات التقليدية حالاً عابرة دهرية سابقة على التأهيل - التكريس. فالمؤهل ينتقل عبر تكريس البلوغ إلى عالم مقدس، أي إلى العالم الذي تعتبره الثقافة التي ينتمي إليها بمثابة العالم الفعلي والحامل

(42) Eliade, *Birth and Rebirth; the Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, p. 114.

للمعنى ـ تماماً كما تتوصل الذات بوصفها عقلاً مفكراً إلى إدراك الواقع الفعلي للعالم وذلك عبر الاختزال الفينومينولوجي.

لكن مثل هذا البحث هو أيضاً ذو فائدة ومغزى من أجل بلورة فهم للإنسان الغربي الحديث. فالرغبة في فكّ رموز السيناريوهات التأهيلية ـ التكريسية في الأعمال الأدبية والفنية (مثل الرسم، والسينما) لا تنم فقط عن إعادة الاعتبار للتأهيل بوصفه عملية انبعاث وتحول روحيين، بل تنم أيضاً عن ضرب من الحنين لخوض تجربة من هذا القبيل. فمن المعلوم أن التأهيل ـ التكريس بالمعنى التقليدي للكلمة قد مضى وانقضى في أوروبا منذ زمن طويل. لكن الرموز والسيناريوهات التأهيلية ـ التكريسية ما زالت باقية على مستوى اللاوعي، وبخاصة في الأحلام وفي العوالم التخيلية. ولا شكّ في أن هناك دلالة ومغزى في انصراف البعض في أيامنا هذه إلى دراسة هذه الرواسب المتبقية باهتمام كان من الصعب تصور وجوده لخمسين أو ستين سنة خلت. لقد بيّن لنا فرويد أن بعض الميول والقرارات الوجودية لا تصدر عن الوعي. من هنا نرى أن هذا الانجذاب الشديد نحو الأعمال الأدبية والفنية ذات البنية التكريسية لأمر بليغ المعنى. وكانت الماركسية والتحليل النفسي قد أثبتا فاعلية تبديد الأوهام عندما يكون المقصود إدراك المعنى الحقيقي ـ أو المعنى الأصلي ـ لتصرف ما، أو لعمل ما، أو لإبداع ثقافي ما. أما في حالنا هذه، فعلينا أن نبدد الأوهام بالمقلوب، أي أن علينا، بتعبير آخر، أن «ننزع الأوهام» عن العوالم واللغات التي تبدو لنا في ظاهرها دهرية (أو دنيوية)، وذلك في حقول الأدب والفنون التشكيلية والسينما، بأن نكشف أستار كلّ عناصرها القدسية، على الرغم من أنها طبعاً قدسية متجاهَلَة، مستترة، أو أنّها متفسخة. لا شكّ في أن «القدسي» في عالم منزوع القدسية مثل عالمنا لا يعبر عن حضوره

وفعله إلا في العوالم الخيالية. لكن التجارب الخيالية هي أمور تدخل في صلب تكوين الكائن البشري، فلا تقل في ذلك شأناً عن تجاربه اليقظة. وفي هذه الحال، يكون الحنين إلى الامتحانات والسيناريوهات التأهيلية التكريسية ـ وهو حنين نستشفه عبر كثير من الأعمال الأدبية والتشكيلية ـ يكشف عن رغبة الإنسان الحديث وتوقه إلى ضرب من التجديد النهائي، الشامل، إلى ضرب من التجديد (باللاتينية renovatio) من شأنه أن يغير وجوده تغييراً جذرياً.

لذا، فإننا نعتبر أن الأبحاث المستجدة التي عرضنا لها عرضاً سريعاً، لا تمثل فقط مساهمات مفيدة في حقول تاريخ الأديان والإثنولوجيا والاستشراق والنقد الأدبي، بل إن من شأنها أن تفهم بوصفها تعبيرات خصوصية مميزة للهيئة الثقافية للعصور الحديثة.

8
مقدمة نقدية لتاريخ الثنوية الدينية: الأزواج والتقاطبات

تاريخ مسألة

للثنوية الدينية والفلسفية تاريخ طويل، سواء في آسيا أم في أوروبا. فلن أحاول هنا معالجة هذه المسألة الهائلة الحجم. لكن الثنوية وبعض المشكلات الأخرى المتصلة بها ـ مثل التقاطب والتضاد والتكامل ـ أخذت تعالج منذ بدايات هذا القرن من منظار جديد، بحيث إننا ما زلنا تحت وقع النتائج التي أدت إليها هذه الأبحاث، وبالأخص لجهة ما أثارته من فرضيات. ولعل التحوّل الذي طرأ على طبيعة النظر إلى المشكلة التي نحن بصددها قد بدأ مع دراسة دوركهايم وموسّ «في بعض الأشكال البدائية من التصنيف: مساهمة في دراسة التصورات الجماعية»[1]. صحيح أن المؤلّفَين لم يتطرّقا بصورة مباشرة لمشكلة الثنوية ولا لمشكلة

L'Année sociologique, -1927: Bibliothèque de philosophie contemporaine (1) (Paris: Félix Alcan, 1903), pp. 1-72.

التقاطب، لكنهما سلّطا الضوء على بعض أنماط التصنيف الاجتماعي القائمة، في نهاية التحليل، على مبدأ مماثل، ونعني قسمة المجتمع والطبيعة إلى قسمين اثنين. وقد لاقت هذه المقالة صدى إيجابياً استثنائياً خصوصاً في فرنسا. فهي في الواقع تمثل إحدى أوائل تمظهرات ما يمكن تسميته بالنزعة الاجتماعوية، أي علم الاجتماع وقد نُصِّب عقيدة كلانية؟ لقد كان دوركهايم وموس يعتبران أنهما قد أقاما البرهان على أن الأفكار تنتظم وفقاً لنموذج يقيمه المجتمع. وبالتالي، فإن هناك، بحسب رأييهما، ترابطاً وثيقاً بين النسق الاجتماعي والنسق المنطقي. فإذا كان الكون منقسماً إلى مناطق متفاوتة التركيب (سماء وأرض، أعلى وأسفل، يمين يسار، الجهات الأربع. . . إلخ) فلأن المجتمع نفسه منقسم إلى عشائر وطواطم.

ولا نريد أن ندخل في مناقشة هذه النظرية، إذ يكفي القول فقط إن دوركهايم وموسّ لم يبرهنا ـ ولم يكن بمقدورهما أصلاً ذلك ـ على أن المجتمع كان السبب أو النموذج للتصنيف الثنائي والثلاثي الأطراف[2]. جلّ ما يستطيع المرء أن يجزم به هو أن ثمة المبدأ نفسه يحكم التصنيفات المتعلّقة بالكون، كما يحكم التصنيفات المتعلّقة بالمجتمع. فإن كان لا بدّ من تعيين «أصل» المبدأ الذي يضفي الترتيب والتنسيق على الفوضى الموجودة قبلاً، فالأولى أن يصار إلى البحث عن أصل هذا المبدأ في التجربة الابتدائية «للمقصد» أو وجهة السير في الفضاء (الحيّز المكاني).

(2) كان رودني نيدهام قد أشار، في مقدمته لترجمة هذا البحث، إلى أهمّ الاعتراضات عليه. انظر: Emile Durkheim and Marcel Mauss, *Primitive Classification*, Translated from the French and Edited with an Introd. by Rodney Needham ([Chicago: University of Chicago Press, 1963]), pp. xvii-xviii and xxvi-xxvii.

مهما يكن من أمر، فقد كان لدراسة دوركهايم وموسّ صدى كبيراً. إذ يذكر ر. نيدهام في مقدمة ترجمته الإنجليزية لها زهاء عشرين اسماً و«كتاباً» استلهمت هذه الدراسة واسترشدت بها. من بين أهم هذه الأسماء، يجب الإشارة إلى دراسة روبرت هرتز حول أفضلية اليد اليمنى، حيث يخلص المؤلّف إلى أن الثنوية عند البدائيين - وهي في رأيه مبدأ جوهري في فكرهم - تطغى على مجمل تنظيمهم الاجتماعي، وأن الامتياز الذي تتمتّع به اليد اليمنى يتفسّر بموجب التقاطب الديني الذي يفصل ويضاد بين المقدس (السماء، الرجل، اليمين... إلخ)، والدنيوي (الأرض، المرأة، اليسار... إلخ)[3]. من جهة أخرى، لم يتردَد المستَصين اللامع مارسيل غرانيه في القول، عام 1932، إن «الصفحات القليلة التي تفردها هذه الدراسة (دوركهايم - موس) للكلام على الصين يجب أن

(3) Robert Hertz, «La Prééminence de la main droite: Etude sur la polarité religieuse,» *Revue philosophique*, no. 68 (1909), pp. 553-580, esp. pp. 559 and 561 ff.

إن مشكلة اليمين واليسار في التصنيف الرمزي «البدائي» قد درسها مؤخراً ت. بيدلمان في: «اليد اليمنى واليد اليسرى عند الكاغورو: ملاحظة حول التصنيف الرمزي». انظر: T. O. Beidelman, «Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification,» *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 31, no. 3 (July 1961), pp. 250-257; John Middleton, «Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda,» *History of Religions*, vol. 7, no. 3 (February 1968), pp. 187-208, and Rodney Needham: «The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism,» *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 30, No. 1 (January 1960), pp. 20-33; «Right and Left in Nyoro Symbolic Classification,» *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 37, no. 4 (October 1967), pp. 425-452, and *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classifications*.

والكتاب الأخير ينشر قريباً [وقد صدر الكتاب فعلاً عام 1973 (المترجم)].

تكون معلماً بارزاً في تاريخ الدراسات الصينية»[4].

خلال الربع الأول من هذا القرن، وبفضل المعرفة المتزايدة بأوضاع المؤسسات الاجتماعية والسياسية، دهش الباحثون من العلماء وتحيّروا لكثرة أعداد التنظيمات الاجتماعية وتعدُد أشكال «الثنوية». وظهرت في إنجلترا مدرسة «انتشارية» ما لبثت أن سيطرت هناك بالتلازم مع اجتماعوية دوركهايم وتلامذته في فرنسا. ورأى أتباع المدرسة الإنجليزية أن التنظيمات الاجتماعية ذات النمط الإثنيني هي من نتاج الأحداث التاريخية، وبالتحديد اختلاط شعبين مختلفين كان لأحدهما، وهو الغازي المنتصر، أن يبلور نسقاً اجتماعياً بالتعاون مع الأهالي سكان البلاد الأصليين. هكذا فسّر الأنثروبولوجي الإنجليزي ريفرز وجود التنظيم الثنائي في ميلانيزيا[5].

لا أنوي أن أحلل هنا الأيديولوجيا التي استندت إليها المدرسة الانتشارية الإنجليزية ولا مناهج البحث التي تابعتها. لكّن علينا أن نعلم أنها لم تكن ظاهرة معزولة. فقد كانت هناك حركة بكاملها، استهلَها راتزل ونظمها وطورها من بعده ف. غرابنر وفلهلم شميدت، سعت لإدخال البعد الزمني، ومن ثمّ طرائق البحث التاريخية على الدراسة الإثنولوجية. وقد انخرط ريفرز وتلامذته في هذه الحركة من دون أن يوافقا على المنهج التاريخي ـ الثقافي لغرابنر وشميدت. وقد

(4) Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, L'évolution de l'humanité, synthèse collective; [1. section. XXV bis.] (Paris: [La Renaissance du livre], 1934), p. 29, note 1.

(5) William Halse Rivers Rivers: *The History of Melanesian Society*, Percy Sladen Trust Expedition to Melanesia. Publications; 1, 2 vols. (Cambridge: [Cambridge University Press], 1914), vol. 2, chap. 38, and *The History of Melanesian Society* (London: [n. pb.], 1924).

استلهمت هذه الأبحاث من اعتبارين أساسيّين: **أولهما**، وجود قناعة بأن البدائيين لا يمثلون «شعوباً طبيعية» (بالألمانيّة (Natur-vôlker) بل إنّهم من صنع التاريخ. **وثانيهما**، التسليم بمبدأ يقول بفقر لا بل بغياب الخلق والإبداع في المجتمعات الغابرة ما يجعل التشابهات بين ثقافات مختلفة تفسر بشكل حصري تقريباً بفعل الانتشار.

بعد وفاة ريفرز اتخذت الانتشارية في إنجلترا شكل نزعة الجامعة المصرانية ـ وذلك بناءً على أبحاث غرافتون إليوت سميث وو. بّيري. فقد أعاد بيّري في كتابه **أبناء الشمس** (1925) تركيب مجرى التاريخ العالمي على النحو التالي: في أوقيانيا وإندونيسيا والهند وأمريكا الشمالية كان التنظيم الثنوي أقدم أشكال التنظيم الاجتماعي، وذلك باستثناء الأقوام التي ظلّت في مرحلة القطاف والتقاط الغذاء، والتي كانت متقوقعة على شكل جماعات من العائلات. وكان هذا الانقسام الازدواجي للعشيرة يترافق مع جملة من العناصر الثقافية المخصوصة، أهمها نسق العشائر الطوطمية، وتقنية الري، وحجارة المغليث، والأشياء المصنوعة من الحجر المصقول... إلخ. ويرى إليوت سميث وبيّري أن هذه العناصر الثقافية كلها مصرانية الأصل. فابتداءً من الأسرة الخامسة كان المصريون [على ما يفترض هذان الباحثان] قد شرعوا بتنظيم حملات بعيدة بحثاً عن الذهب واللؤلؤ والنحاس والتوابل... إلخ. وكان «أبناء الشمس» هؤلاء يحملون معهم، أينما حلّوا، أسلوبهم الحضاري ـ الري، حجر المغليث(*) ـ وتنظيمهم الاجتماعي ويفرضونهما على الشعوب التي يحلّون بينها. باختصار، يرى أصحاب نزعة الجامعة المصرانية أن وحدة الشكل في معظم العالم

(*) Mégalithe: حجر غير منحوت مستخدم في الآثار الراقية في عصور ما قبل التاريخ.

الغابر، والذي يتصف باقتصاد القطاف والصيد، إنما تشهد على الفقر الإبداعي لدى البدائيين. كما إنَّ شكل المجتمعات التقليدية الذي يكاد يكون واحداً من حيث بنيته المزدوجة، ينم من ناحية أخرى، عن تبعيّتها المباشرة أو غير المباشرة للحضارة المصرية، ما يدلُ، مجدداً، على الطابع الفقير للإبداع البشري.

من المفيد أن يحلّل المرء في يوم ما أسباب ذلك المدّ المدهش، والعابر مع ذلك الذي عرفته المدرسة الانتشارية حاملة نزعة الجامعة المصرانية. فقد وصلت «أرخنة» الثقافات البدائية مع كتابات إليوت سميث، وو. بيّري إلى أوجها. وصار لِكُلّ هذا العالم الغابر، بِكُلّ تنوّعاته الغنية من أوقيانيا إلى أمريكا الشمالية، «تاريخ» معيّن. لكن هذا التاريخ هو التاريخ نفسه في كلّ مكان، وقد تحقّق على يدّ جماعة بشرية بعينها هم «أبناء الشمس»، أو على يدّ ممثلي هذه الجماعة أو مقلّديها أو ورثتها. وكان هذا التاريخ الموحّد الذي يشمل الكرة الأرضية من أقصاها إلى أقصاها، يُرَد من حيث مركزه ومصدره الوحيدين، إلى مصر الأسرة الخامسة. أما أهم البراهين على وحدة التاريخ المذكور فهو، في رأي بيّري، وجود التنظيم الثنوي الذي يستبطن قسمة ازدواجية تنازعيّة للمجتمع.

التاريخية والاختزالية

باختصار، وما أن جاءت العشرينيّات [من القرن العشرين (المترجم)]. حتّى صار التصنيف الثنوي للمجتمعات وللعالم، مع كلّ ما ينطوي عليه من رؤى كونية وميثولوجيا وطقوس، يعتبر بأنه كان لهذا التقسيم أحد أصلين: إما «أصل اجتماعي» (دوركهايم ومدرسته)، وإمّا «أصلٌ تاريخي»، وفي هذه الحال الثانية فإنه كان نتيجة اتحاد بين جماعتين عرقّيتين: أقليّة من الفاتحين المتحضرين وأكثرية محلية متأخرة ما زالت في المرحلة البدائية (إليوت سميث

وأنصار مدرسة الجامعة المصرانية). صحيح أن «التاريخانّيين» لم يقعوا جميعهم في الشطط الذي وقعت فيه المدارس الانتشارية القصوية، لكنهم كانوا يميلون كلّما واجهوا شكلاً معيّناً من أشكال «الثنوية» إلى تفسيره «تاريخياً» بوصفه نتيجة من نتائج اصطدام شعبين مختلفين ثمّ اختلاطهما بعد ذلك. هكذا كان أندريه بغانيول في كتابه **مقالة حول أصول روما** (1916)، يفسّر نشأة الشعب الروماني باتحاد اللاتين، أي الهندو - أوروبيين، مع السابيين الذين هم في رأيه جماعة إثنية تنتمي إلى منطقة البحر المتوسط.

«أمّا من حيث ديانتهم، فالهندو - أوروبيون كانوا وراء تكريس حرق الموتى، في حين أن السابيين هم الذين كرسوا الدفن في المدافن (..)، كما إنَّ الهندو - أوروبييّن هم الذين أدخلوا إلى إيطاليا هياكل النيران وعبادة النار الذكورية، والشمس والطائر، واستقبحوا تقديم الأضاحي البشرية. بينما كانت هياكل السابيّين عبارة عن أنصاب يدلكونها بالدماء، وهم عبدوا القمر والثعبان، وقدموا لآلهتهم أضاحي بشرية»[6].

لقد عمل جورج دوميزيل منذ عام 1944 على تفكيك هذه التركيبة بصبر وأناة[7]. وبتنا نعلم الآن أن صيغتي القبور، بين محارق ومدافن، لا تعكس ثنوية إثنية. إذ إنَّ هاتين الصيغتين غالباً ما كانتا تتعايشان[8]. أمّا في ما يتعلق بحرب روملوس وقومه الرومان مع

(6) Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques*, bibliothèque historique. Collection «les religions de l'humanité» (Paris: Payot, 1966), p. 72.

(7) Georges Dumézil, *Naissance de Rome (Jupiter, Mars, Quirinus, II)*, la montagne Sainte - Geneviève; [3] (Paris: [Gallimard], 1944), chap. 2.

(8) Dumézil, *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques*, pp. 75 ff.

تيتوس تاتيوس وقومه السابيين، فقد بيّن دوميزيل أن مثل هذه الحرب كانت موضوعاً يتكرر في الميثولوجيا الهندو - أوروبية، وقارنها بحرب أسطورية أخرى وقعت، بحسب التراث الإسكندينافي، بين جماعتين إلهيتين هما الآس والفان. والحرب بينهما، شأنها شأن الحرب بين الرومان والسابيين، لم تصل إلى حدّ المعركة الفاصلة. إذ إنَّ الفريقين ما لبثا أن تعبا من جولات الكرّ والفرّ وعقدا سلماً بينهما. وهكذا عمد مجتمع الآس إلى تقبل أبرز زعماء الفان، الإلهين نيوردهر وفراير والإلاهة فريجا التي حملت إليهم الخصب والثروة. ومنذ ذلك الحين، لم يعد ثمّة نزاع بين الآس والفان. (ويمكننا هنا أن نضيف أن هذه الحرب الأسطورية الإسكندنافية وجدت هي الأخرى «أرخنتها» من جانب عدد من العلماء: إذ فسّرت المعركة الطويلة التي جرت بين القومين اللذين اتّحدا في نهاية الأمر في أمة واحدة، تماماً مثلما فعل السابيون واللاتين في روما.

هكذا إذاً، وكما تكفي هذه الأمثلة للتوضيح، فإن العلماء البحاثة سعوا للوصول إلى «أصل» عيانيّ، أكان تنظيماً اجتماعياً أم حدثاً تاريخياً، لِكُلّ شكل من أشكال الثنوية والقطبية والتضاد. غير أنّهم سعوا مؤخراً إلى تخطي هذين المنظورين اللذين يمكن تسميتهما بالمنظور الاجتماعي والمنظور التاريخاني. فالبنيوية على سبيل المثال تفسّر مختلف أنماط التقابل، بوصفها تعبيرات عن نسق متماسك، شديد المفاصل، على الرغم من أن هذا النسق يشتغل على المستوى اللاواعي من الذهن. فنرى فقه اللغة يتركّز مع تروبتسكوي على دراسة البنية اللاواعية في اللغة. كما نرى كلود ليفي - ستروس يعكف على تطبيق النموذج اللساني على تحليل العائلة منطلقاً من المبدأ القائل إن القرابة هي نسق اتصال شبيه باللغة، وأن أزواج التقابل (أب - ابن، زوج - زوجة ... إلخ). تتمفصل في نسق غير قابل

للفهم إلامن منظار تزامني (سنكرونيكي). وفي تحليله البنيوي للأساطير استخدم ليفي - ستروس النموذج اللساني نفسه. وهو يقول بهذا الصدد: «إن الفكر الأسطوري ينطلق من وعي بعض التناقضات، ثمّ يتجه وجهة التوسط التدريجي بينها»[9].

خلاصة الأمر أن التقاطبات والتقابلات والتضادات والتضاربات ليست ذات أصل اجتماعي، كما أنها لا تفسّر بأحداث تاريخية. بل هي تعبر عن نسق متماسك كلّ التماسك يكم النشاط اللاواعي الذي يزاوله الذهن. وبالتالي فإننا هنا حيال بنية للحياة، يرى ليفي - ستروس أنها مماثلة لبنية المادة. أي أنه ليس هناك إنقطاع في التواصل بين التقاطبات والتضادّات التي نجدها، سواء على مستويات المادة أو الحياة أو الأعماق النفسية أو اللغة أو التنظيم الاجتماعي، فضلاً عن مستوى الإبداعات الأسطورية والدينية. هكذا، يصار إلى استبعاد الاجتماعوية والتاريخوية ليحلّ محلّها مذهب اختزالي مادّي يطمح، على الرغم من أنّه أكثر دقة ورهافة، إلى أبعد ممّا كانت تطمح إليه المذاهب المادية الكلاسكية أو الوضعية.

وبما إنّني مؤرخ أديان فإنّني سأستخدم مقاربة أخرى مختلفة. فإذا كان لنا أن ندرك وظيفة التقاطبات في فكر المجتمعات الغابرة والتقيلدية وفي حياتها الدينية، فإن ذلك يتطلب جهداً تأويلياً وليس عملاً على نزع الأوهام. والوثائق التي بين أيدينا (سواء أكانت أساطير أم لاهوتيات أم أنساق تقسيم للمجال أم طقوساً يزاولها فريقان متناقضان أم إثنينات إلهية أم ثنويات دينية ... إلخ) تشكّل، كلّ بحسب نمط كينونته المختص به، نماذج من إبداعات الفكر البشري.

---

(9) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* (Paris: [Plon], 1958), pp. 254 and 248.

فلا يحقّ لنا أن نعالجها بشكل مختلف عن معالجتنا، مثلاً، الشعر اليوناني التراجيدي أو إحدى الديانات الكبرى. لا يحقّ لنا أن نختزلها إلى أي شيء آخر يجعلها غير ما هي عليه، أي بصفتها إبداعات روحية. فَكُلّ ما في الأمر إذاً أن ننصرف إلى إدراك ما في هذه الأشكال من معان ودلالات عميقة. لذا، فإننا سنقّدم هنا عدداً من الوثائق المختارة من ثقافات مختلفة. وقد اخترناها بحيث نمثل بها التنوّع المدهش في الحلول الممكنة لألغاز القطبية والانقطاع، التناقض والتناوب، الثنوية ووحدة الأضداد[10].

نمطان من القدسية

فلنذّكر قبل كلّ شيء بأن التجربة الدينية تفترض قسمة ثنوية للعالم بين «مقدس» و«دنيوي». إن بنية هذه القسمة الثنوية هي من التعقيد بمكان، بحيث لا يسعنا نقاشها هنا على وجه مناسب. أضف إلى ذلك، إن المشكلة لا تتصل بموضوعاتنا الحالية إلا بصورة غير مباشرة. ويكفي القول هنا إن المسألة ليست مسألة ثنوية جنينية تكوينية. إذ إنَّ الدنيوي يتحوّل، عبر جدليات الظهور، إلى مقدّس. كما إنَّ هناك من جهة أخرى، عمليات نزع القدسيّة عن المقدس تعيد تحويله إلى دنيوي. لكننا نجد التقابل النموذجي بين المقدس والدنيوي في عداد اللوائح التي لا تحصى من التضادات الثنائية مثل

(10) لن نتطرق بالنقاش هنا إلى بعض الأوجه المهمة من المسألة مثل الأساطير والطقوس المتعلّقة بالازدواجية الجنسية، والمورفولوجيا الدينية المتعلّقة بتوافق الأضداد (باللاتينية: coincidentia oppositorum)، والميثولوجيا والعرفانيات التي تتركز حول صراع الآلهة والشياطين، الله وإبليس... إلخ. إذ سبق أن ناقشناها في: Mircea Eliade: *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris: [Gallimard], 1962), pp. 95-154 et *Mephistopheles and the Androgyne; Studies in Religious Myth and Symbol*, Translated by J. M. Cohen ([New York: Sheed and Ward, 1965]), pp. 78-124.

الذكر والأنثى، والسماء والأرض . . . إلخ. ولكننا إن نظرنا إلى الأمر عن كثب، فإننا سنرى أنّه حين يعبّر عن التضاد الجنسي بمضمون ديني فإن الأمر لا يعدو أن يكون عبارة عن تقابل بين المقدس والدنيوي أكثر من كونه تضاداً بين شكلين من أشكال القدسية، أحدهما مختص بالرجال والآخر بالنساء. هكذا، فإن الغاية من تأهيل البلوغ، في أستراليا، كما في غيرها، هي فصل المراهق عن عالم الأم والنساء، وإدخاله إلى «العالم المقدّس» الذي ينفرد الرجال بحفظ أسراره بشكل مطبق. ومع ذلك، فإن النساء في أستراليا كلها يحتفظن بشعائرهن السرية الخاصة بهن التي قد تكون أحياناً من القوة والشدة بحيث لا يسع أحد من الرجال أن يتجسس عليها من غير عقاب[11]. بل أكثر من ذلك: فنحن نجد في بعض التقاليد الأسطورية أن الأمور العبادية البالغة السريّة والتي هي الآن بمتناول الذكور وحدهم، كانت بالإصل أموراً سرية نسائية. ومثل هذه الأساطير لا تنطوي على تضاد ديني بين الجنسين فقط، بل تنطوي على الاعتراف بالتفوق الأصلي للقدسيَة النسائية أيضاً[12].

ونحن نجد مثل هذه التقاليد في أديان غابرة أخرى، وهي تنطوي على الدلالة نفسها من أن هناك فرقاً نوعياً، وبالتالي فإن هناك تضاداً بين القدسيّات الموقوفة كلّ واحدة منها حصراً على واحد من الجنسين. ففي ماليكولا، مثلاً، نجد أن اللفظة «إيليو» تدلّ على كلّ

(11) Ronald Murray Berndt and Catherine H. Berndt, *The World of the First Australians; an Introduction to the Traditional Life of the Australian Aborigines* (Chicago: [University of Chicago Press], 1964), p. 248.

(12) Mircea Eliade, «Australian Religions. Part III: Initiation Rites and Secret Cults,» *History of Religions*, vol. 7, no. 1 (August 1967), pp. 61-90, esp. pp. 87 and 89, and Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht: Ethnologische Studien zur Bisexualitat in Ritus und Mythus* (Berlin: [Dietrich Reimer], 1955), pp. 345 ff.

ما يتصل بالقدسيّة الذكريّة فقط. غير أن نقيضها، «إيغاه»، لا يدلّ على ما هو فانٍ (دنيوي)، بل على شكل آخر من القدسيّة مختص بالأنثوية وحدها. فالأشياء المشبعة بالإيغاه يتجنبها الرجال بحذر، لأن بوسعها أن تشل، بل أن تدمّر، مخزونهم من الإيليو. وعندما تعمد النساء إلى إقامة شعائرهن السريّة فإنهن يكنّ مشبعات بالإيغاه، إلى حدّ إن مجرّد نظر الرجل إلى جزء من أجسادهن، وإن يكن شعرهن، يجعله «شبيهاً بالطفل» ويفقده مكانته في جماعة الذكور السريّة. وحتّى الأشياء التي تلمسها النساء في أثناء أدائهن لشعائرهن، فإنها تصبح أشياء خطرة ما يجعلها حراماً على الرجال[13].

إن هذا التوتّر التضادي بين هذين النمطين من القدسيّة يعبّر في نهاية الأمر عن أن صيغتي وجود كلّ من المرأة والرجل في العالم أمران لا يمكن ردّ الواحد منهما إلى الآخر بأيّ حال من الأحوال. لكن من العبث أن يفسر المرء هذا التوتّر الديني القائم بين الجنسين على وجه نفساني أو جسماني. لا شكّ في أن هناك صيغتين مخصوصتين من الوجود، لكن هناك أيضاً شيئاً من الغيرة والحسد ومن الرغبة اللاواعية لدى كلّ جنس إلى اقتحام «أسرار» الجنس الآخر وإلى تملّك «قدراته». أمّا على الصعيد الديني، فإن حلّ التضاد الجنسي لا يتضمن تفعيلاً طقسياً دائماً للزواج المقدّس (Hièros Gamos). ففي عدد من الحالات يصار إلى تجاوز هذا التضاد عن طريق تُخنث طقسي[14].

(13) Arthur Bernard Deacon, *Malekula, a Vanishing People in the New Hebrides*, Edited by Camilla H. Wedgwood; with a Preface by A. C. Haddon (London: [G. Routledge and Sons, ltd.], 1934), pp. 478 ff.

(14) Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 121 ff.

أمريكا الجنوبية: التوائم الإلهية

سأبدأ هنا استقصائي بوقائع من أمريكا الجنوبية، وذلك لسببين: **أولاً**، لأن العشائر التي سنأتي على ذكرها هنا تنتمي إلى مراحل غابرة من الثقافة، **وثانياً**، لأن المرء يجد هنا عدداً من «الحلول الكلاسيكية»، المتفاوتة من حيث تبلورها، للمشكلات التي يطرحها اكتشاف القسمة الثنائية والتضاد. وليس من الضروري أن نذكر أن الأمثلة المذكورة هنا لا تستنفذ بالطبع كلّ غنى الوثائق الأمريكية الجنوبية. وبالإجمال فإن الموضوعات التي تهمّنا تدور حول:

1 ـ القسمة الثنائية للمجال والمسكن. 2 ـ أساطير التوائم الإلهية. 3 ـ القسمة الثنائية المعمّمة على الكون بأسره، بما فيه حياة الإنسان الروحية. 4 ـ التضاد الإلهي الذي يعكس في الحقيقة تكاملاً خفياً، والذي يُقدم النموذج للسلوك البشري ولمؤسساته. وفي حالات كثيرة، فإن عدداً من هذه الأمارات، بل ربما كلها، نلقاها شاهدة في الثقافة الواحدة.

لن أستعيد في كلامي عن كلّ عشيرة، تصوّرها المخصوص للمجال المقدّس أو لهيئة الكون. فقد كرّست لهذه المسألة دراسة مونوغرافية ستصدر عمّا قريب. يكفي أن نبقي في بالنا أن الميثولوجيات والتصورات الكونية التي سنفحصها تفترض الوجود المسبق لتلك الصورة المقدسة عن العالم. أما في ما يخص أسطورة التوأمين الإلهين فهي واسعة الانتشار في أمريكا الجنوبية. وغالباً ما تكون الشمس(*) والد التوأمين، وهي تقتل غيلة وغدراً، ويستُخرج الشقيقان من جثّتها، ثمّ يقومان بمغامرات عديدة تنتهي إلى الثأر ذات يوم لمقتل والدتهما[15]. ويبدو أن التوأمين لا يكونان دائماً في حال

(*) الشمس (Sun, Soleil) مذكر باللاتينية.

(15) ثمة أسطورة من أساطير الباكايري (جزر الكاريبي) تروي كيف أنّه بعد أن فرغ الإله =

خصومة وتنافس. إذ تذكر بعض منوّعات الأسطورة أن أحد البطلين قد أعاد الحياة لأخيه، انطلاقاً من عظامه أو من دمّه أو من بعض أجزاء جسده[16]. لكن ذلك لا يحول دون أن يظل البطلان المؤسسان للحضارة معبّرين عن القسمة الثنائية للكون. إنّ عشائر الكاينغانغ في البرازيل ينسبون كلّ مؤسساتهم وثقافتهم إلى جدّيهما التوأمين الأسطوريين. فلا يقتصر فعل هذين التوأمين الأسطوريين على قسمة العشيرة إلى شطرين ـ (فخذين)، يعتمد كلّ منهما الزواج من الخارج، بل إن الطبيعة بأسرها تتوزّع بينهما. إن هذه الميثولوجيا التي تزوّد عشائر الكاينغانغ بالنموذج المثالي لحياتهم، هي المثال الدرامي الشاهد على هذه القسمة الكونية الثنائية التي تصبح مفهومة وذات معنى في ضوء أفعال البطلين المذكورين[17].

= السماوي كاموتشيني من خلق البشر، عمد إلى تزويج إحدى النساء من اليَغوَر (نمر أمريكي أسطوري) أوكا.. وبعد أن حملت منه المرأة بصورة أعجوبية، دبّرت حماتها مؤامرة وقتلتها. فاستُخرج التوأمان كيري وكايم من جوفها وانتقما لمقتل أمهما بأن حرقا المرأة المتآمرة. قام بتّازوني بتجميع المصادر القديمة: R. Pettazzoni, in: *Dio*, no. 1 (1922), pp. 330-331.

انظر: Paul Radin, «The Basic Myth of the North American Indians,» *Eranos-Jahrbuch: Der Mensch und die Mythische Welt*, vol. 17 (1949), pp. 371 ff.; Alfred Métraux, «Twin Heroes in South American Mythology,» *Journal of American Folklore*, vol. 59, no. 232 (April- June 1946), pp. 114-123, and Karin Hissink and Albert Hahn, *Die Tacana. Ergebnisse der Frobenius Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954*, 2 vols. (Stuttgart: [n. pb., 1961), vol. 1: *Die Tacana. Erzahlungsgut*, pp. 111 ff.

(16) Otto Zerries, in: W. Krickeberg [et al.], *Les Religions amérindiennes* (Paris: [Payot], 1962), p. 390.

(17) Egon Schaden, *A mitologia héróica de tribos indígenas do Brasil; ensaio etno-sociológico*, Coleção «Vida brasileira», 2nd ed. (Rio de Janeiro: [Ministerio da Educação e Cultura, Servico deDocumentação], 1959), pp. 103-116, utilizes: = Telêmaco Borba, *Actualidade indigena* (Curitiba: [Impressora Paranaense], 1908),

إلى ذلك، تشدّد بعض السمات على فرق في الطبيعة بين التوأمين الإلهيين. وهكذا نجد أن عشائر الكوبيو في غويّانا الداخلية يعتبرون أن هومانيهيكو الذي خلق الأرض لا يتدخل بشؤون البشر، بل إنه يسكن في السماء حيث يستقبل أرواح الموتى. أمّا أخوه ميانيكوتويبو، المشوه الخلقة، فإنه يقيم في أحد الجبال[18]. كما إنَّ عشائر الأبينايي يعتبرون أن الشمس والقمر كانا يعيشان في البداية على الأرض على شاكلة البشر. وهما اللذان ولّدا مجموعتي الآباء الأولين اللتين ينتسب الأبينايي إليهما، ثمّ أسكناهما في قرية منقسمة إلى منطقتين: مجموعة الشمس في الشمال، ومجموعة القمر في الجنوب. وتشير الأسطورة إلى نوع من التضاد بين الأخوين: فالشمس أذكى من القمر الذي يعتبر محدود الذهن[19].

ويتجلى التضاد على أوضح ما يكون عند عشائر الكالينياس، وهم قوم من الكاراييب يقيمون على الساحل الجنوبي من غويّانا. فأمانا، إلهة الأمواه عندهم، وهي أم وعذراء في آن واحد، ويقال لها بلا سرة (أي ما معناه أنها لم تولد)[20]، كانت قد أنجبت التوأمين:

pp. ii ff., 20 ff. and 70 ff., and Herbert Baldus, *Ensaios de etnologia brasileira*, Brasiliana; v. 101 (São Paulo: [Companhia Editora Nacional], 1937), pp. 29 ff., 45 ff. and 60 ff.

(18) كوش - كرونبرغ (Koch - Grünberg) ملخّصاً عند: Zerries, in: Krickeberg [et al.], Ibid., pp. 361-362.

(19) Curt Nimuendajú, *The Apinayé*, Translated by Robert H. Lowie; Edited by Robert H. Lowie and John M. Cooper, Anthropological Series; no. 8 (Washington, DC: [Catholic University of America Press], 1939), pp. 158 ff.

(20) أمانا، هي امرأة جميلة جداً لها ذنب أفعى يرمز إلى الزمان والأبدية معاً. إذ إنّها على الرغم من إقامتها في الأمواه السماوية إلا أنّها تجدّد نفسها بين الحين والآخر، فتنسلخ عن جلدها كما تنسلخ الحيّة. وهذه العملية تتكرر بالنسبة لأرواح الموتى وللأرض نفسها. لقد ولّدت أمانا سائر الخلق، وهي تستطيع أن تتّخذ أي شكل تشاء.

تاموزي عند الفجر ويولوكانتامولو عند الغسق. أمّا تاموزي، فهو على شاكلة البشر، ويعتبر بمثابة الجدّ الأسطوري لعشائر الكالينياس، فهو الذي خلق الأشياء الجيدة والمفيدة كلها للبشر. ويقيم تاموزي في الجانب المضيء من القمر، وهو ربّ لجنة فردوس سماوية يسمّونها البلاد التي ليس فيها مساء، حيث تنضم إليه أرواح الأتقياء. لكن أبصار البشر لا تقوى على رؤيته، إذ يبهرها الضياء المحيط به. ويتصدّى تاموزي تصدياً بطولياً للقوى المعادية التي سبق لها أن ألحقت الدمار بالعالم مراراً عديدة، وتتهيأ من جديد لتدميره مرة أخرى. لكن تاموزي كان يعيد خلق العالم كلّما دمرته هذه القوى. وأمّا أخوه التوأم، فإنه يقيم هو الآخر في المناطق السماوية، ولكن في الطرف المقابل للجنة، أي في البلاد التي لا صباح فيها. وهو الذي خلق الظلام وسائر الشرور التي تصيب البشر. وهو بمعنى من المعاني يرمز إلى المقدرة الفاعلة التي تملكها الإلهة ـ الأم أمانا. ويرى فيه هايكِل تكملة ضرورية للجانب المضيء من العالم والذي يتشخص في تاموزي. إلا أن يولوكانتامولو لا يعتبر الخصم المطلق لشقيقه: فالروح الشريرة لدى الكالينياس تتجسّد في شخص آخر أسمه ياواني. غير أن تاموزي هو الذي يؤدي من بين التوأمين الإلهيين، الدور الأهم ويصبح بالتالي نوعاً من الكائن الأعظم[21].

وكثيراً ما تمتد قسمة الطبيعة قسمة ثنائية كاملة[22] لتشمل

---

(21) Josef Haekel, «Purá und Hochgott,» *Archiv fur Volkerkunde*, vol. 8 (1958), pp. 25-50, esp. p. 32.

(22) لن يكون مفيداً الإكثار من الأمثلة. لكننا نشير أيضاً إلى عشائر التمبيرا الذين تنقسم الكلية الكونية عندهم إلى نصفين: نصف أول يضم الشرق والشمس والنهار وفصل الصحو والنار واللون الأحمر، ونصف ثانٍ يضم الغرب والقمر والليل وفصل الأمطار والماء واللون الأسود... إلخ. انظر: Curt Nimuendajú, *The Eastern Timbira*, Translated and Edited by Robert H. Lowie, University of California Publications in =

الجانب الروحي من الإنسان. فيرى عشائر الأبابوكوفا، إحدى عشائر التوبي غواراني في جنوب البرازيل، إن كلّ طفل من الأطفال يتلقى نفْساً تهبط إليه من إحدى المناطق السماوية الثلاث/ الشرق والسمت والغرب/ حيث كانت تعيش قبلياً إلى جانب واحدة من الألهة («أمنا» في الشرق، و«أخونا الأكبر» في السمت، وتوبان التوأم الأصغر من أخيه، في الغرب). وتعود النفس بعد الموت إلى حيث كانت بالأصل. وهذه النفس هي التي يسميها نيموانداجو «بالنفس النباتية»، وهي التي تشكل صلة الوصل مع العالم العلوي. ولكي يساعدها المرء على «أن تكون خفيفة» عليه أن يمتنع عن أكل اللحوم. لكن المرء يتلقّى بعد مضيّ وقت قصير على ولادته نفْساً ثانية، «النفس الحيوانية»، وهي التي تعيّن طباعه ومزاجه. وتنوع أمزجة الأفراد المختلفين إنّما يحدده الأنواع الحاضرة في «النفس الحيوانية». ولا يقوى على التمييز بين أنماط هذه الأنواع إلا الكهّان وحدهم[23].

ويرى نيموانداجو أن تصور وجود نفسين إنما يعكس القسمة الثنائية للطبيعة، وهي قسمة يبرزها بطريقة مثالية وجود التوأمين الأسطوريين اللذين تنتقل أمزجتهما المتقابلة والمتضادة إلى أفراد كلّ نصف من نصفي العشيرة (الفخذين). وهذا طبعاً صحيح، لكن هناك بالإضافة إليه أمر آخر: فنحن هنا حيال إعادة تفسير إبداعية لترسيمة كونية ولموضوعة أسطورية واسعتي الانتشار. فالأفكار المألوفة لدى البدائيين، والتي تنصّ على أن النفس ذات مصدر إلهي، وأن الآلهة العظمى التي أنشأت الكون ذات طبيعة سماوية أو تقيم في السماء،

American Archaeology and Ethnology; vol. 41 (Berkeley; Los Angeles, [University = of California Press], 1946), pp. 84 ff.

(23) Curt Nimuendajú, «Religion der Apapocuva-Guarani,» *Zeitschrift für Ethnologie*, no. 46 (1914), pp. 305 ff.

إنما أضافت إلى القسمة الثنائية العامة قيمة دينية أخرى. إلى ذلك، فنحن نرى في هذا المثال إضفاء قيمة واعتبار دينيين جديدين للعالم. إذ إنَّ التضاد بين التوأمين ينعكس عبر التضاد القائم بين النفسين، إنّما «النفس النباتية» وحدها هي المعروف عنها أنّها من أصل إلهي، وهذا يعني ابتخاساً دينياً من قيمة الحيوان. والحال، أن قدسية الحيوانات كانت تشكّل عنصراً أساسياً من عناصر الأديان الغابرة كلها. لذا فنحن نجد هنا جهداً واضحاً يرمي إلى فصل عنصر بعينه من بين سائر العناصر «القدسيّة» الموجودة في العالم، باعتبار أنّه عنصر «روحي» محض، أي عنصر إلهي ذو أصل سماوي.

ويتصل هذا الفهم بما هو شائع لدى عشائر الكالينياس من أن كلّ ما يوجد على الأرض له نسخة روحية مطابقة له في السماء[24]. ففي هذه الحال أيضاً، نجد أنفسنا حيال استخدام جريء لموضوعة القسمة الثنائية العامة يرمي إلى تعيين مبدأ روحي قادر على تفسير بعض التناقضات في العالم. ثمّ إن فهم عشائر الكالينياس هذا لا يقتصر عليهم وحدهم. بل إننا نجده في كلا الأمريكيتين وفي أمكنة أخرى. ونحن نعلم أن فكرة «النسخة الروحية المطابقة» أدّت دوراً مهماً في التاريخ العام للثنوية.

التقاطب والتكامل عند عشائر الكوجي

من المحتمل جداً أن تكون الأفكار الدينية المتّصلة بموضوعتنا مبيّنة ومفصّلة في منظومة عامة، بأفضل مما قد نستدل عليه من بعض مصادرنا القديمة. فعندما يقوم بعض الباحثين الأكفاء ببحوث ميدانية لا يكتفون خلالها بتسجيل السلوكات والحركات الطقسية، بل

---

(24) Haekel, «Purá und Hochgott,» p. 32.

يتعدّونها إلى ما تنطوي عليه في أذهان الأهالي الأصليين من دلالات، فإن تلك الأبحاث ستكشف لنا عن عالم كامل من المعنى ومن القيم. سوف أذكر هنا باعتباره مثالاً على ذلك كيف يستخدم هنود الكوجي الذين يعيشون في سييرا نيفادا[25]، فكرتي التقاطب والتكامل في تفسيرهم للعالم والمجتمع والإنسان. تنقسم العشيرة إلى «القوم الذين هم فوق» و«القوم الذين هم تحت»، كما تنقسم القرية إلى نصفين، شأنها شأن الكوخ التي تقام فيها الطقوس والشعائر. وينقسم الكون بدوره إلى شطرين يحدّدهما مسار الشمس. إلى ذلك هناك عدد لا يحصى من الأزواج القطبية والمتضادة: رجل وامرأة، يدٌ يمنى ويد يسرى، حرارة وبرودة، ضوء وظلمة . . . إلخ. وترتبط هذه الأزواج ببعض فصائل الحيوانات والنباتات، كما ترتبط بالألوان والرياح والأمراض، فضلاً عن ارتباطها بمفهومي الخير والشر.

وتبدو الرمزية الثنوية واضحة في الممارسات السحرية ـ الدينية كلها. بيد أن المتناقضات تتعايش لدى كلّ فرد بشري، كما تتعايش بعض آلهة العشيرة. فالكوجي يعتقدون أن وظيفة واستمرارية مبدأ للخير (وهم يماهونه بصورة نموذجية مع اتجاه اليمين) يتحدّدان بوجود متزامن لمبدأ الشر (الشمال). فالخير موجود لأن الشر فاعل متحرك: فإذا زال الشر من الوجود زال الخير معه أيضاً. وهذا من قبيل الفكرة العزيزة على غوته، والتي نجدها أيضاً في حضارات أخرى: يجب على المرء أن يرتكب الخطايا لكي يعلن بذلك عن تأثير الشر تأثيراً فاعلاً. وترى عشائر الكوجي أن المسالة المركزية في الوضع البشري هي بالضبط مشكلة الموازنة بين هاتين القوتين

---

(25) نتابع هنا عن كثب مقالة: Gerardo Reichel-Dolmatoff, «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta,» *Razon y fabula: Revista de la Universidad de los Andes*, no. 1 (1967), pp. 55-72, esp. pp. 63-67.

المتضادتين والمتكاملتين في الوقت نفسه. وهم يعبّرون عن ذلك بمفهوم أساسي هو اليولوكا الذي يمكن ترجمته بـ «التوافق» أو «التعادل» أو «التماهي». فالتوصل إلى الموازنة بين الطاقات الخلاقة والمدمّرة، أي التوصل إلى «توافق»، هو المبدأ الرشيد الذي يجب أن يسدّد الوضع البشري.

إن هذه الترسيمة من المتضادات المتكاملة تندرج ضمن منظومة رباعية للكون: ففي مقابل الاتجاهات الأصلية الأربعة، تنشأ سلاسل أخرى من المفاهيم والأشخاص الأسطوريين والحيوانات والنباتات والألوان والنشاطات. ويتكرر التضاد داخل المنظومة (فالأحمر والأبيض وهما لونان «فاتحان» ومتفقان مع الجنوب والشرق، يشكلان «الجانب الجيّد» ويتضادّان مع «الجانب السيّئ» الذي يمثله «اللونان الغامقان» المتفقان مع الشمال والغرب). والبنية الرباعية هذه تحكم العالم المكبّر كما تحكم العالم المصغّر. فالعالم إنما يقوم على [ظهر] عماليق أسطوريين أربعة، والسييرا نيفادا تنقسم إلى أربع مناطق، والقرى المبنيّة بموجب خطّة تقليدية تشمل أربعة مداخل تفضي إلى أربعة مواقع مقدّسة خاصة بتقديم الأضاحي. وأخيراً هناك مكان العبادة الذي يشتمل على أربعة محاريب، يجلس إليها أبناء العشائر الرئيسة الأربع. (لكن القسمة الثنائية التضادية تظل قائمة هنا أيضاً: ففي «الجهة اليمنى» ـ ذات اللون الأحمر ـ يجلس «الذين هم أقل علماً من غيرهم»، بينما يجلس في «الجهة اليسرى» ـ ذات اللون الأزرق الفاتح ـ أولئك «الذين يعرفون أكثر من غيرهم». إذ إنَّ هؤلاء يتعاطون أكثر من غيرهم مع القوى السلبية التي تسيّر الكون).

وتتكامل الجهات الأصلية الأربع مع «نقطة الوسط» التي تؤدي دوراً مهما في حياة عشائر الكوجي. إنّها مركز العالم، أي السييرا نيفادا، ونسختها المطابقة لها هي مركز الدائرة في بيت العبادة حيث

تدفن الأضاحي الرئيسة، وحيث يجلس الكاهن (ماما) عندما يكون بصدد «التحدّث مع الآلهة».

وأخيراً تتوسّع هذه الترسيمة لتصبح منظومة ثلاثية الأبعاد قوامها سبع نقاط ارتكاز: الشمال، الجنوب، الشرق، الغرب، السمت، النظير، المركز. وتشكّل النقاط الثلاث الأخيرة المحور الكوني الذي يخترق العالم ويؤمن بقاءه، وهو في تصوّر القوم بيضاوي الشكل. ويلاحظ الباحث ريشل ـ دولماتوف أن البيضة الكونية هي التي تُدخل العنصر الدينامي، عنينا به مفهوم المراحل التسع. فالعالم كما الإنسان كانا قد خلقا من قبل الأم الكونية. ولهذه الأم تسع بنات تمثّل كلّ منهن نوعاً معيّناً من التربة الصالحة للزرع: السوداء، الحمراء، الصلصالية، الرملية ... إلخ. تشكّل هذه الأنواع من التربة ما يوازي عددها من الطوابق داخل البيضة الكونية، كما أنّها ترمز كذلك إلى سلّم قيم. ويعيش البشر في الأرض الخامسة، التربة السوداء، أي تلك التي في الوسط. وينظر القوم إلى التلال الهرمية الكبرى في سييرا نيفادا بوصفها «عوالم» أو «منازل» ذات بنية واحدة. كما إنَّ بيوت العبادة الرئيسة ليست سوى نسخ طبق الأصل مصغّرة. فهي توجد بالتالي في «مركز العالم».

لا تتوقف التداعيات عند هذا الحدّ. فالبيضة الكونية تؤوَل بوصفها رحم الأم الجامعة التي لا تزال البشرية تحيا فيها حتّى الآن. والأرض هي الأخرى عبارة عن رحم، شأنها شأن السييرا نيفادا، وشأن كلّ بيت من بيوت العبادة، بل شأن كلّ بيت عادي أو قبر. كما إنَّ كهوف الأرض وصدوعها تمثّل منافذ جسد الأم ومخارجه. وترمز أعالي بيوت العبادة إلى العضو الجنسي لدى الأم. فهي «الأبواب» التي تفضي إلى المستويات «العليا». فالميت يعود خلال مراسم الدفن إلى رحم الأم. لذا يعمد الكاهن إلى رفع جثته تسع مرات، ليقول بذلك إن الميّت يجتاز الأشهر التسعة التي حبلت به

أمه خلالها اجتيازاً عكسياً. لكن القبر نفسه يمثل الكون. ومن هنا كانت مراسم الدفن وطقوسه فعلَ «كوننة».

شدّدت على هذا المثل لأنه يعبّر خير تعبير عن وظيفة التقاطب في فكر شعب غابر. وكما رأينا فإن قسمة المجال قسمة ثنائية تمتد لتطاول الكون بأسره. فأزواج المتقابلات متكاملة في الوقت نفسه. ويبدو أن مبدأ التقاطب يشكل قانوناً أساسياً يحكم الطبيعة والحياة، كما يشكل في الوقت نفسه التبرير للأخلاق. فعشائر الكوجي يرون أن الكمال البشري لا يقتصر على «فعل الخير» فقط، بل يتعدّاه إلى إقامة التوازن بين القوى التضادية للخير والشر. ويتطابق هذا التوازن الداخلي، على الصعيد الكوني، مع «نقطة الوسط» التي هي مركز العالم. إن هذه النقطة توجد حيث تتقاطع الجهات الأصلية الأربع مع المحور العمودي القائم على السمت ونظيره، في وسط البيضة الكونية المتماهية مع رحم الأم الجامعة. وبالتالي، فإن مختلف منظومات التقاطب تعبّر، في آن معاً، عن بنى العالم وبنى الحياة كما عن نمط الوجود الخاص بالإنسان. فالوجود البشري يفهم ويعاش بوصفه «إعادة ملخصة» للكون. وبالعكس فإن الحياة الكونية لا تكون قابلة للفهم وذات دلالة إلا حين ندركها باعتبارها «شيفرةً».

ليس في نيّتي أن أستكمل الملف الأمريكي الجنوبي بأمثلة أخرى. لكنني أعتقد إنّني من جهة أولى سلّطت الضوء بما فيه الكفاية على تنوّع الإبداعات الروحية الناجمة عن جهد مبذول في سبيل «قراءة» الطبيعة والوجود البشري عبر شيفرة التقاطب، كما بيّنت من جهة أخرى، أن التعبيرات المخصوصة عما سُمّي أحياناً بالتصورات الأزداوجية والثنائية لا تكشف لنا عن دلالتها العميقة إلا إذا أدرجناها ضمن المنظومة الكلية التي هي جزء منها.

ونحن نجد مثل هكذا وضع بين عشائر أمريكا الشمالية، مع تعقيد أكبر. إذ إننا نجد هناك أيضاً تلك القسمة الثنائية للقرية وللعالم، كما نجد ما ينجم عن ذلك من منظومات كونية (الجهات الأربع، محور السمت ـ النظير، «المركز» . . . إلخ)، فضلاً عن مختلف التعبيرات الأسطورية والطقسية المحكومة بالتقاطبات والتضادات والثنويات الدينية. لا شكّ في أن مثل أنواع الفهم هذه ليست منتشرة في كلّ مكان، ولا هي موحّدة الأشكال. فبعض العشائر الأمريكية الشمالية لا تعرف إلا نتفاً من كونيات ثنوية القسمة، وهناك عشائر كثيرة لا تعرف أنواع الفهم «الثنوية»، على الرغم من أنها تستخدم منظومات في التصنيف من النمط الثنوي. بيد أن هذه المسألة بالذات هي التي تثير اهتمامنا: إنّها مشكلة التقويمات الدينية المختلفة التي تُعتمد، في سياقات ثقافية مختلفة، عند التعاطي مع موضوعة أساسية مثل موضوعة التقاطب والثنوية.

القتال والصلح: مانابوش و«كوخ التطّبب والعرافة»

من بين الشخصيات المحورية عند عشائر الألجونكيين الوسطى، يؤدي البطل المحضر دوراً بارزاً عندهم. وهو يسمّى نانابوزو (عند الأودجيبواي والأوتاوا)، ومانابوش (عند المينوميني)، وويزاكا (عند الكري والسو . . . إلخ)[26]. فهذا البطل الأسطوري هو الذي يعيد إحياء الأرض وإرجاعها إلى طبيعتها الأولى بعد أن يجتاحها الطوفان، وهو الذي ينظم الفصول ويجلب النار[27]. ويمتاز

---

(26) Werner Müller, *Die Blaue Hütte: Zum Sinnbild der Perle bei Nordamerikanischen Indianern* (Wiesbaden: [n. pb.], 1954), pp. 12 ff.

(27) والواقع، أنّه عندما اختفت اليابسة تحت سطح المياه أرسل مانابوش حيواناً ليجلب بعض الطين من قعر الهوة، حول هذه الأمارة، انظر: Mircea Eliade, «Mythologies =

مانابوش على الأخص بصراعه مع القوى المائية (الدنيا) وهو صراع كانت الدراما الكونية قد بدأت معه وما زال البشر يعانون عواقبه حتّى الآن[28]. وكان هذا الصراع قد بلغ ذروته عندما تمكّنت القوى المائية الدنيا من قتل الذئب، وهو الأخ الأصغر لمانابوش، وأنشأت بذلك سنّة الموت في العالم. وقد عاد الذئب، فظهر في اليوم الرابع، لكن مانابوش أرسله إلى منطقة المغيب حيث صار الآن سيد الأموات. لكن الغضب كان قد استبد بمانابوش، فقتل سيّد القوى المائية، ما حدا بأعدائه إلى إطلاق طوفان جديد أعقبه شتاء رهيب، لكن من دون أن تتوصل القوى المذكورة، على الرغم من ذلك، إلى القضاء على سيطرة البطل. فتملكها الخوف منه، وعرضت عليه الصلح: أي أنها عرضت عليه بناء كوخ التطُبب والعرافة، حيث كان مانابوش أول المتأهلين فيه. والعبرة في كلّ ذلك هو أن موضوعة الصلح لم تُعرف إلا في الأساطير الباطنية التي لا تكشف إلا للمؤهلين لتلقي العبادة المسمّاة ميدايْويوين[29]. وبحسب هذه التقاليد الباطنية فإن الروح

asiatiques et folklore sud-est europeen: Le plongeon cosmogonique,» *Revue de* = *l'histoire des religions*, vol. 160, no. 2 (1961), pp. 157-212 and 194 ff.

حيث تتناول الصفحات الأخيرة التغييرات الأمريكية.

وقد أعاد مانابوش خلق اليابسة، وأعاد تسوية الحيوانات والنباتات وأخيراً الإنسان.

انظر لائحة المراجع الأساسية عند: Mac Linscott Ricketts, «The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians,» (Unpublished Phd Dissertation, University of Chicago, 1964), vol. 1, p. 195, note 35.

(28) ولنذكر أيضاً أن مانابوش يتصف ببعض صفات المحتال: فهو على سبيل المثال ذو طاقة جنسية فائقة الحد ومضحكة. وعلى الرغم من بطولته فهو يبدو أحياناً محدود العقل بصورة تدعو إلى العجب.

(29) انظر الأساطير ولائحة المراجع عند: Ricketts, Ibid., vol. 1, pp. 196 ff., and Müller: Ibid., pp. 19 ff. and *Die Religionen der Waldandindianer Nordamerikas* (Berlin: [n. pb.], 1956), pp. 198 ff.

الأكبر (المانيتو الأعظم) نصح القوى المائية بتهدئة مانابوش لأنها هي التي ارتكبت الجريمة الأولى. وإثر نصيحته، عمدت هذه القوى إلى بناء الكوخ التأهيلي ـ التكريسي في السماء ودعت مانابوش إليه، فقبل الدعوة بعد تكرار توجهيها إليه أربع مرات. إذ كان يعلم أن الشعائر التي ستكشفها له القوى ستكون مفيدة للبشر. والواقع أن مانابوش عاد بعد تأهيله وتكريسه في السماء، فرجع إلى الأرض، وعمد بمساعدة جدته (الأرض) إلى الاحتفال للمرة الأولى بطقوس الميدانْويوين السريّة.

وبحسب الرواية الباطنية من الأسطورة فإنه تمّ تلافي الكارثة الكونية لأن القوى الدنيا ـ التي أدخلت الموت إلى العالم بقتلها الذئب ـ عرضت على مانابوش شعائر سرية وقوية من شأنها أن تؤدي إلى تحسين مصير الموتى. ولا شكّ في أن التأهيل ـ التكريسي في الميدانْويوين لا يدّعي تغيير أوضاع الإنسان، لكنه يؤمّن له في هذه الدنيا صحة جيدة وعمراً طويلاً، وحياة جديدة بعد الموت. ويشمل الطقس التأهيلي ـ التكريسي سيناريو الموت والبعث المعروف للقاصي والداني: «يقتل» المتأهل ـ المبتدئ ثمّ سرعان ما يبعث حيّاً بواسطة الصّدَفة المقدسة[30]. هذا يعني، بكلام آخر، أن القوى نفسها التي كانت قد جردت الإنسان من خلوده عادت فاضطرت في نهاية الأمر إلى تزويده بتقنية قادرة على شدّ أزره وتطويل عمره، وفي الوقت نفسه على تأمين وجود روحي له في ما بعد. وخلال الشعائر

---

(30) Walter James Hoffman, «The Midewiwin, or 'Grand Medicine Society', of the Ojibwa,» in: *Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution* (Washington: G.P.O., 1891), pp. 143-300, esp. pp. 207 ff., and Müller, *Die Blaue Hütte: Zum Sinnbild der Perle bei Nordamerikanischen Indianern*, pp. 52 ff.

السرية يتقمّص المتأهل ـ المبتدئ شخص مانابوش، بينما يمثل الكهنة القوى الدنيا. والحال أن ما يبرزه الكوخ التأهيلي ـ التكريسي هو التمثيل على الرمزية الثنوية. فهو ينقسم إلى قسمين: القسم الشمالي، المطلي باللون الأبيض، وفيه موقع القوى الدنيا، والقسم الجنوبي، المطلي باللون الأحمر، وفيه موقع القوى العليا. ويرمز هذان اللونان إلى النهار والليل، والصيف والشتاء، والحياة والموت (الذي يعقبه البعث) . . . إلخ. إن الجمع بين هذين المبدأين القطبيّين يمثل مجمل حقائق الوجود الكوني[31].

لدينا هنا مثال أنموذجي عمّا يمكن تسميته بإعطاء القيمة للعناصر السلبية في عملية التقاطب. فقد تمكنت عبقرية المينوميني المبدعة من إيجاد حلّ جديد وفاعل للأزمة الوجودية الناشئة عن الوعي بالحضور البغيض والرهيب للشقاء والعداوة والموت. وسوف يتسنى لي أن أعرض وأناقش بإيجاز حلولاً أخرى تتفاوت في تشابهها مع هذا الحل. لكن المفيد هنا والآن، أن نعيّن موقع هذا المركّب الأسطوري الطقسي الذي يزاوله المينوميني في كوخ التأهيل ـ التكريسي من مجمل الديانة الألجونكية وذلك حتّى يتسنّى لنا معرفة الأفكار الدينية المشتركة التي استقى منها المينوميني منظومتهم المخصوصة. والحق أن ورنر موللر كان قد أشار إلى أن لدى بعض العشائر الألجونكية الأخرى روايات وأحاديث مختلفة وربما كانت أكثر قدماً، حيث نرى البطل المؤسس مانابوش لا يؤدي أي دور يذكر في شعائر الكوخ التأهيلي ـ التكريسي.

يرى عشائر الأوجيبوا الذين يعيشون في مينيسوتا، مثلاً، أن الروح الأكبر (مانيدو) هو الذي بنى الكوخ، وغايته من ذلك أن

(31) Müller, Ibid., pp. 81 ff., 117 and 127.

يؤمن للبشر حياة أبدية[32]. هكذا يكون مانيدو حاضراً بصورة رمزية في الكوخ التأهيلي ـ التكريسي (ميدايويغان) الذي يجسّد صورة الكون: إذ ترمز جوانبه الأربعة إلى الجهات الأصليّة، ويرمز سقفه إلى القبة السماوية، وأرضيته إلى الأرض[33]. وفي طرازي الأكواخ التأهيلية ـ التكريسية ـ الطراز المعتمد لدى المينوميني والطراز المعتمد لدى الأوجيبوا ـ تشدّد الرمزية الكونية على أن التأهيل ـ التكريسي الأول كان قد جرى على مسرح الكون بأسره. لكن البنية الثنائية للكوخ الذي أقامه مانابوش على الأرض نتيجة المصالحة التي أقامها مع القوى الدنيا، يتعارض مع الكوخ الرباعي البنية الذي بناه مانيدو (أربعة أبواب، أربعة ألوان . . . إلخ). وفي المركّب الشعائري الذي سنّه مانابوش نجد أن الإله الأكبر غائب أو شبه مستتر. كما نجد، خلافاً لذلك، أن البطل المحضِّر لا يؤدي أيّ دور في مراسم الميدايويغان الشعائرية. لكن القضية المركزية في هذين الطرازين من التأهيل ـ التكريسي هي المصير الشخصي لِكُلّ متأهل: فهي عند الأوجيبوا الحياة الأبدية بعد الموت، وهذا ما يُنعم به الإله الأكبر، وهي عند المينوميني الصحة الجيدة وطول العمر (ولربما حياة جديدة بعد الموت)، وهي أمور كان قد ضمنها مانابوش لأفراد العشيرة بعد سلسلة من الأحداث الدراماتيكية التي جرت في زمن كان فيه العالم قد قارب الفناء. وتجب الإشارة هنا إلى أن الأسطورة الباطنية تذكر أن المانيتو الأعظم هو الذي نصح القوى الدنيا بالمصالحة. وكان من الممكن، لولا تدخله، أن تستمر المعركة، حتّى تؤدي إلى الفناء التام للعالم وللقوى الدنيا على السواء.

---

(32) المصدر نفسه، ص 38 وما يليها و51.

(33) المصدر نفسه، ص 80 وما يليها. هذه الرمزية نفسها في «بنية كوخ - التعرق عند الأوماها» (المصدر نفسه، ص 122)، وفي «الأكواخ التأهيلية - التكريسية عند اللييناب وعند الألغونكيين من أقوام السهوب» (المصدر نفسه، ص 135) وعند غيرهم.

الإله الأكبر والبطل المحضِّر (أو المؤسس للحضارة)

بإمكان المرء أن يرى ما هو الجديد الذي يقدمه المركّب الأسطوري الشعائري عند المينوميني بالمقارنة مع الكوخ التأهيلي ـ التكريسي المعتمد لدى الأوجيبوا. فهؤلاء يرون أن الإله الأكبر كان قد بنى الكوخ لينعم على البشر بالحياة الأبدية. أما المينوميني فيرون أن الكوخ قد جاءهم من عند القوى الدنيا بواسطة مانابوش، وأن التأهيل ـ التكريسي يمنحهم العافية والعمر المديد والوجود بعد الموت. والرمزية الرباعية التي نجدها في كوخ الأوجيبوا بما هي انعكاس لكون متوازن لا تصدّع فيه وتتعاقب فيه الوتائر بشكل مرتب منتظَم تحت إشراف الإله الأكبر، يستعاض عنها لدى المينوميني بالرمزية الثنوية التي تشكل هي الأخرى انعكاساً للكون. لكنه بموجب هذه الرمزية عالم تمزقه شتى أشكال التضادات والتناقضات ويسيطر عليه الموت، عالم يقارب الدمار بسبب النزاع بين مانابوش والقوى الدنيا، عالم غاب عنه الإله الأكبر ولم يعد للإنسان فيه من ظهير أو نصير إلا البطل المحضِّر الذي يقرّبه من البشر كما نرى شدّة بأسه في القتال وسلوكه الملتبس. ولا شكّ في أن الرمزية الثنوية التي نجدها في الكوخ المينوميني تعبر هي الأخرى عن انخراط المتناقضات في الكلية الكونية وفي الوجود البشري على حدّ سواء. لكن هذا الانخراط يمثل هنا جهداً يائساً يُبذل من أجل إنقاذ العالم من الدمار النهائي ولتأمين استمرارية الحياة، وهو أيضاً وأساساً جهد من أجل إسباغ معنى ما على هشاشة الوجود البشري وتناقضاته.

ولكي نفهم على نحو أفضل بأي اتجاه جرى التوسع في المفاهيم الدينية لدى الألجونكيين، بإمكاننا أن نقارن بين الرمزية الكونية التي يتصف بها البيت الأكبر لدى عشائر الديلاوار (ليناب)، وهم القوم الجونكيون الذين يعيشون على سواحل الأطلسي، وبين

اللاهوت المضمر في شعائر رأس السنة. إن هذا البيت الأكبر يُبنى كلّ عام في شهر تشرين الأول/ أكتوبر، في فرجة (Glade) من فرجات الغابة. وهو كوخ مستطيل الشكل له أربعة أبواب وفي الوسط عمود مركزي من خشب. وترمز أرضية الكوخ إلى الأرض، وسقفه إلى السماء، وجِدرانه الأربعة إلى الآفاق الأربعة. فالبيت الأكبر صورة مقدسة عن العالم (باللاتينية imago mundi) والطقس الذي يتمّ فيه يحتفل بإعادة استئناف هذا العالم (إعادة الخلق من جديد). ويشتهر بين القوم أن هذه العبادة قد وضعها الإله الأعظم، الخالق، بنفسه. وهو يقيم في السماء الثانية عشر، ويقبض بيده على العمود المركزي الذي هو «محور العالم» (باللاتينية axis mundi) والذي يوجد عنه في البيت الأكبر نسخة مطابقة. لكن الإله حاضر الوجود كذلك عبر الوجهين المنحوتين في خشب العمود المركزي. وينتج في ما ينتج عن كلّ عيد من أعياد البيت الأكبر إعادة خلق الأرض من جديد. كما إنَّ هذا العيد يمنع الأرض، فضلاً عن ذلك من الفناء بكارثة كونية. والحق أن أول بيت أكبر كان قد أنشئ إثر هزة أرضية. لكن إعادة خلق الأرض السنوية، والتي تتمّ بواسطة مراسم رأس السنة، تؤمن استمرارية العالم وخصوبته. وخلافاً للتأهيلات التي تتمّ في كوخ المينوميني أو الأوجيبوا وتختصّ بِكُلّ فرد على حدى، فإن شعائر البيت الأكبر تعيد توليد الكون بكليته من جديد[34].

(34) Müller, *Die Religionen der Waldandindianer Nordamerikas*, pp. 259 ff.; Frank Gouldsmith Speck, *A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony, in Native Text Dictated by Witapanóxwe* (Harrisburg: [Pennsylvania historical commission], 1931), pp. 9 ff. and Josef Haekel, «Der Hochgottglaube der Delawaren im Lichte ihrer Geschichte,» in: *Ethnologica* (Bucuresti: [Association d'histoire comparative des institutions et du droit de la République socialiste Roumaine], 1960), pp. 439-484.

هكذا نرى أن لدى الجماعة العرقية الألجونكية نفسها ثلاثة أنماط من بيوت العبادة وثلاث فئات من الطقوس، تنتمي إلى ثلاث منظومات دينية مختلفة. ومن اللافت أن أقدم هذه المنظومات، وهي منظومة الديلاوار، تتمحور حول إعادة خلق الأرض دورياً، في حين أن أقربها عهداً إلينا، وهي التي يهيمن عليها البطل المحضِّر والرمزية الثنوية، ترمي بشكل خاص إلى تحسين الوضع البشري. و«الثنوية» في هذه الحالة الثانية موجودة بوصفها نتيجة لتاريخ أسطوري، لكنها لم تكن محدّدة مسبقاً بأي سمة جوهرية خاصة بالأطراف المتضادة. فالتضاد الذي نشأ بين مانابوش والقوى الدنيا كان قد استفحل إثر حادثة ـ قتل الذئب ـ كان من الممكن ألا تقع أصلاً.

الثنوية عند الإيروكوا: التوأمان الأسطوريان

أما في ما يخص الإيروكوا فمن الممكن أن يتحدث المرء هنا عن «ثنوية» حقيقية. فهم يرون، قبل كلّ شيء، أن كلّ ما هو موجود على الأرض له نموذجه الأول، أو «أخوه الأكبر» في السماء. لقد بدأت عملية إنشاء الكون في السماء. لكنها بدأت، إن جاز القول، بصورة عَرَضية. والواقع أنه كان هناك فتاة تدعى أوانهاي «الأرض الخصبة» طلبت الزواج من سيّد السماء، فتزوجها. ثمّ إنّه ألقحها بنَفَسه [أي نفخ فيها. (المترجم)] فحملت منه. لكنه لم يلبث أن تملكته الغيرة إذ لم يفهم كيف تمت هذه المعجزة، فاقتلع الشجرة التي كانت أزاهرها تنير العالم السماوي (إذ لم يكن ثمة شمس بعد) ورمى بزوجته في تلك الحفرة وألقى معها بنماذج أولى من بعض الحيوانات والنباتات التي ما لبثت أن تحوّلت إلى ما نشهده اليوم على الأرض من نباتات وحيوانات فعلية، في حين أن «إخوانها الكبار»، أي نماذجها الأصلية، ظلت في السماء. هذا وقد أعاد الإله الشجرة إلى مكانها الذي اقتُلعت منه.

في تلك الأثناء ذهبت فأرة المسك وجلبت بعض الوحل من قاع المحيط الأولاني، ثمّ طُرح هذا الوحل على قوقعة سلحفاة: وهكذا تمّت عملية خلق الأرض. ثمّ إن أوانهاي أنجبت ابنة شبّت بسرعة عجيبة وتزوجت. لكن هذا الزوج اكتفى بأن وضع سهماً قرب بطنها ثمّ ذهب. ولما حملت ابنة أوانهاي كانت تسمع صوت توأمين يتصايحان في بطنها: فكان أحدهما يريد النزول من تحت، بينما كان الآخر يفضل على العكس أن يخرج من الجهة العلوية. وأخيراً ولد التوأم الأكبر بالطريقة الطبيعية، بينما خرج الثاني من إبط أمه ما تسبب بوفاتها. وكان هذا التوأم الثاني مصنوعاً من الصوّان، ومن هنا اسمه تاويسكارون (أي حجر الصوّان). ثمّ إن أوانهاي نفسها سألت التوأمين عمّن قتل ابنتها، فأقسم كلّ منهما على براءته. مع ذلك لم تصدق أوانهاي إلا أقوال «الصوّان»، فطردت أخاه. ومن جسد ابنتها الميتة، صنعت أوانهاي الشمس والقمر، وعلّقتهما على شجرة بالقرب من الكوخ.

وبينما انصرفت أوانهاي إلى الاهتمام بتاويسكارون، كان أخوه الأكبر يساعده أبوه. وفي ذات يوم من الأيام غرق في إحدى البحيرات، والتقى في قاعها بأبيه، السلحفاة الكبيرة. فأعطاه أبوه قوساً وسنبلتين من الذرة «إحداهما ناضجة صالحة للزرع والأخرى نيئة صالحة للشوي». ثمّ إنه عاد بعد ذلك إلى سطح اليابسة، فدحا الأرض وبسطها وخلق الحيوانات كلها، ووقف يعلن على الملأ: «فلينادني الناس من الآن وصاعداً باسم واتا أوتيرونغتونيا «القيقب(*) الفتي»». أما تاويسكارون فقد حاول أن يقلّد أخاه. لكنه حين أراد أن يخلق عصفوراً خلق خفاشاً. ولما رأى أن أخاه أوتيرونغتونيا يصنع البشر وينفخ فيهم الحياة، أراد أن يقلده، لكن مخلوقاته كانت عبارة

(*) شجر كبير ينبت في الغابات المعتدلة المناخ.

عن كائنات هزيلة بشعة. عندئذٍ عمد تاويسكارون بمساعدة الجدّة، إلى حبس الحيوانات التي خلقها أخوه في إحدى الكهوف. فسعى أوتيرونغتونيا إلى إطلاق سراحها، لكنه لم يفلح إلا في إطلاق قسم منها. ولما تبيّن لتاويسكارون أنه عاجز عن الخلق، كرّس نفسه لإفساد ما يخلقه أخوه. وهكذا فانه سهّل مجيء بعض الوحوش من عالم آخر، استطاع أوتيرونغتونيا أن يصدّها ويبعدها. بالإضافة إلى ذلك عمد هذا الأخير إلى إطلاق الشمس والقمر في السماء، ومنذ ذلك الحين أخذت النجوم تنير على جميع البشر. وبالمقابل عمد تاويسكارون إلى إنشاء الجبال والوهاد ليجعل حياة البشر أشقى.

ثمّ أقام التوأمان معاً في إحدى الأكواخ. وفي ذات يوم أشعل أوتيرونغتونيا ناراً كبيرة بحيث صارت بعض الشرارات الصغيرة تنسلخ من جسد أخيه الصوّان. فاندفع تاويسكارون خارجاً من الكوخ، لكن أخاه لحق به، وظلّ يرجمه بالحجارة حتّى انهار. وما الجبال الصخرية إلا رفات تاويسكارون[35].

إن هذه الأسطورة تشكل في الآن عينه أساساً وتسويغاً لِكُلّ الحياة الدينية عند الإيروكوا. والحال إننا هنا حيال أسطورة ثنوية. وهي الأسطورة الأمريكية الشمالية الوحيدة التي يمكن مقارنتها بالثنوية الإيراينة ذات النمط الزرواني (Zurvanite) (الزروانية فرع مندثر من

(35) John Napoleon Brinton Hewitt, *Iroquoian Cosmology; First Part* (Washington: [n. pb.], 1903), pp. 127-339, esp. pp. 141 ff. and 285 ff., and Müller: Ibid., pp. 119 ff., and «Résumé,» dans: Krickeberg [et al.], *Les Religions amérindiennes*, pp. 260-262.

كما إنّ ريكتز يلخص عدداً من منوّعات هذه الأسطورة في: Ricketts, «The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians,» vol. 2, pp. 602 ff.

وتروي إحدى الروايات التي جمعها هويت من عند الأونونداغا أن الأخ الطيب قد صعد إلى السماء برفقة «الصوّان»، انظر: Ricketts, Ibid., p. 612.

الزرادشتية الفارسيّة التي ترى في زروان مبدأ أول [إله خالق أوّلي. (المترجم)]. التوأمين الأسطوريين بِكُلّ تفاصيله.

على الرغم من ذلك، وكما سنرى للحال، فإن تضاداً مكيناً مثل هذا لا يصل إلى الذروة التي يصل إليها عند الإيرانيين. وذلك لسبب بسيط مفاده أن عشائر الإيروكوا يرفضون أن يعينوا جوهر «الشر» في التوأم «السيّئ» أي ذلك الشر الكينوني (الأنطولوجي) الذي ظلّ هاجساً ملازماً للفكر الديني الإيراني.

طقوس العبادة: التضاد والتناوب

«البيت الطويل» هو الكوخ الخاص بالعبادة. له بابان: من بابه الشمالي الشرقي تدخل النساء وتجلس في ناحية الشرق. ومن بابه الجنوبي الشرقي يدخل الرجال ويتّخذون مجلسهم في ناحية الغرب. ويشمل تقويم الأعياد نصفين سنويين، الشتاء والصيف. يحتفل الرجال بأعياد الشتاء. وفي هذه الأعياد تقدّم آيات الشكر على النعم التي نالوها. أما أعياد الصيف فتتّم بإشراف النساء ويصار فيها إلى طلب المطر والخصوبة. ويتضح التضارب هنا حتّى في أدق تفاصيل الاحتفالات. فالنصفان (الفخذان) من كلّ عشيرة، الوعول والذئاب اللذان يمثلان التوأمين الأسطوريين، يتباريان بالنرد. ولعبة النرد ترمز إلى الصراع بين التوأمين. أما الرقصات المقدسة التي يصار إلى إحيائها على شرف «الروح الأكبر» فتقدّم لأوتيرونغتونيا ولنصف النهار الذي تصل الشمس خلاله إلى السمت. وأما الرقصات المسماة «اجتماعية»، فتقدّم على سبيل التسلية، وعلى شرف تاويسكارون والمساء[36].

بيّن ورنر موللر أن المظهر التوحيدي الراهن الذي تبدو عليه

---

(36) حول روزنامة الطقوس الدينية، انظر: Müller, *Die Religionen der Waldandindianer Nordamerikas*, pp. 119 ff. and 256 ff.

هذه المراسم ما هو إلا نتيجة حركة إصلاحية تعود إلى بداية القرن التاسع عشر. إذ عمد هندسوم لايك (البحيرة الجميلة)، نبيّ عشيرة سينيكا، بعد هبوط الوحي عليه، إلى إصلاح حياة شعبه وديانته. فاستبدل زوج التوأمين الأسطوريين بالإله الأكبر هاوينييو («الصوت الأكبر») وبالشيطان هانينسيونو («الذي يتدّير في الأرض»). لكن هذا النبي سعى إلى تركيز الحياة الدينية على الإله الأكبر. ومن أجل ذلك منع ممارسة الطقوس المكرسّة للتوأم الشرير، وحوّلها إلى ما يشبه «حفلات الرقص الاجتماعية».

إن هذه الحركة الإصلاحية ذات المنحى التوحيدي تتفسر جزئياً بالتجربة الصوفية الوجدية التي كان لها أن تقرر مصير رسالة هندسوم لايك، ولكن كان لها أيضاً وجوه أخرى. فالأوروبيون كانوا يأخذون على عشائر الإيروكوا «عبادتهم للشيطان». وبالطبع لم تكن المسألة مسألة عبادة الشياطين، لأن التوأم الشرير لا يشكّل تجسيداً لفكرة «الشر»، بل يشكل الوجه السلبي القاتم من العالم وحسب. وكما رأينا للتو فإن التوأمين الأسطوريين يعكسان ويسيّران كلا الصيغتين، أو «الزمنين» اللذين يشكّلان سوّية ذلك الكون الحيّ والخصب. هكذا نلتقي هنا من جديد بالزوجين المتكاملين، الليل والنهار، الشتاء والصيف، الزرع والحصاد، لكننا نلتقي أيضاً بتقاطب الرجل والمرأة، المقدس والدنيوي ... إلخ.

ولكي يتسنى لنا أن نفهم مبلغ صرامة تحكم المبدأ الثنوي بمجمل التصور الديني عند الإيروكوا، نذكّر بواحد من أهم الطقوس عندهم وهو لبس الأقنعة، خلال الربيع والخريف، ودوره في شفاء المرضى[37]. إن أعضاء إحدى الأخويات المسمّاة بأخوية «الوجوه

---

(37) حول الأقنعة، انظر لائحة المراجع الأساسية في: Krickeberg [et al.], Ibid., p. 271, note 1.

المستعارة»، يدلفون إلى المنازل ويطردون الأمراض منها. أما الأخوية الأخرى، واسمها «وجه قش الذرة»، فتمارس طقوسها خلال المراسم التي تقام في البيت الطويل. إذ يعمد ذوو الأقنعة إلى رش الحضور «بمياه تطبيبية»، وإلى نثر الرماد بينهم، على سبيل وقاية الموجودين من الأمراض.

والحال أن الأساطير تنصّ على أن الأمراض والبلايا الأخرى كانت من نتاج كائن مفارق للبشر هو قرين تاويسكارون.

«ففي بدايات العالم كان (هذا القرين) قد ناهض الخالق وعمل ضده، لكنه هُزم وكُلف بمهمة شفاء البشر ونجدتهم. وهو يقيم دائماً بين الصخور التي تحد العالم وحيث تنشأ الحمّى والسلّ وأنواع الصداع. ويُعتبر ذوو الوجوه المستعارة من أتباعه، وهم كائنات مشوّهة دميمة الخلق ذات رؤوس كبيرة وسمات قرديّة. كما أنهم يتديّرون مثل سيدّهم، بعيداً عن بني البشر، ويرتادون الأماكن المقفرة. وتقول الأسطورة إنّهم نواتج عملية الخلق الفاشلة التي حاولها تاويسكارون عندما سعى لتقليد الكائنات البشرية التي خلقها أخوه. كما أنهم يتشخصون في الطقوس برجال مقنعين هم الذين يطردون الأمراض من القرية خلال الربيع والخريف»[38].

هذا يعني، بتعبير آخر، أن انهزام الخصم أمام الإله الأكبر لم يحلّ دون استمرار فعله الذي هو «الشر»، في العالم. فالخالق لا يسعى إلى، ولعله لا يستطيع، إلغاء وجود «الشر»، لكنه لا يسمح له من ناحية أخرى، أن يُفسد ما خلقه، فهو يسلّم بوجوده بوصفه جانباً سلبياً من جوانب الحياة لا مفر منه. لكنه في الوقت نفسه يكره خصمه على مكافحة نتائج أعماله.

---

(38) المصدر نفسه، ص 272.

ونحن نجد ازدواجية «الشر» هذه (إذ هو يعتبر بمثابة بدعة كارثية إنّما تقبل باعتبارها صيغةً لا مفرّ منها في حياة البشر ووجودهم)، نجدها كذلك في تصّور الإيروكوا للعالم. والواقع أن عشائر الإيروكوا يتصورون الكون على نحو يجعله مؤلّفاً من جزء مركزي قوامه القرية وحقولها المزروعة التي يسكنها بشر، ويحيط بهذا المركز صحراء خارجية ملؤها الصخور والمستنقعات والوجوه المستعارة. وهذه «صورة للعالم» (باللاتينية) كثيراً ما نشهدها في الثقافات الغابرة والتقليدية. وهذا التصور أساسي في ذهن الإيروكوا، وهو لم يختف عند هؤلاء القوم عقب تجميعهم في المحميّات. «فداخل الحمى الإيروكوازي يسود الأخ «الطيب»: هنا يكون المرء في منزله وحقله. هنا يكون بمأمن. أما خارج الحمى فيسود «الخبيث» وأعوانه، أي البيض. هناك صحراء المصانع ومجمّعات السكن وشوارع الأسفلت»[39].

البويبلوس: الأزواج الإلهية المتضادة والمتكاملة

يتخلّى الإله الأكبر عن مكانه، عند البويبلوس، لأزواج إلهية تكون متضادة أحياناً ولكن متكاملة الأدوار دائماً. فهؤلاء القوم الذين يعيشون من زراعة الذرة الصفراء هم الذين يتمّ الانتقال عندهم من التفريعات الثنائية ـ التي تطبق على المجتمع والسكن والطبيعة بأسرها ـ إلى نوع من المَفصلة «الثنوية» الحقيقية والدقيقة التي تحكم الميثولوجيا والتقويم الديني. إن وتيرة الممارسات الزراعية تعزّز القسمة التي كانت موجودة لديهم من قبل، والتي توزع العمل بين النساء (القطاف وأعمال البستنة) وبين الرجال (الصيد) وتنظم التفريعات الثنائية الكونية ـ الشعائرية (الفصلين، طبقتي الآلهة . . .

(39) المصدر نفسه، ص 272.

إلخ). إن الأمثلة التي سنذكرها في ما يلي لا تتيح لنا إدراك درجة «التخصص الثنوي» لدى أقوام نيومكسيكو الزراعيين وحسب، بل هي تمكّننا أيضاً من فهم التنوع الذي يحكم منظوماتهم الشعائرية ـ الأسطورية.

إن أسطورة الزوني قد تصلح باعتبارها نقطة انطلاق ونموذجاً في الوقت نفسه. فحسب دراسات ستيفنسون وكوشنغ كان الكائن الأولاني آووناويلونا الذي يسمّى «هو/ هي» أو «المحيط بِكُلّ شيء»، حوّل نفسه إلى الشمس وولّد من جبلّته بالذات بذرتين جرثومتين، لقّح بهما الأمواه العظيمة، فخرج منها إلى الوجود «الأب/ السماء الباسط» و«الأم/ الأرض الحاضنة الرباعية الطيات». ومن اتحاد هذين التوأمين الكونيين تولّدت أشكال الحياة كلها. لكن الأم/ الأرض احتفظت بالمخلوقات في بطنها، أي في ما تسميه الأسطورة «الرحِمَ ذا الأربع طيات التي تَولّد عنها العالم». وقد ولد البشر ـ أي عشائر الزوني أنفسهم ـ في عمق أعماق هذه الأرحام الكهوفية. وهم لم يخرجوا إلى سطح الأرض إلا بإرشاد ومساعدة من قبل زوج آخر من التوائم الإلهية، هما الإلهان المحاربان آهايوتوس. وكان (الأب) الشمس قد خلق هذين الإلهين خصيصاً من أجل إخراج آباء الزوني الأوّلين إلى النور، وإيصالهم في نهاية المطاف إلى «مركز العالم» الذي هو موطنهم الحالي[40].

خلال هذه الرحلة نحو مركز العالم برزت إلى الوجود آلهة

(40) Mircea Eliade: *Mythes, rêves et mystères*, les essais; 84 ([Paris: Gallimard, 1957]), pp. 211-214, and *Myths, Dreams, and Mysteries; the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Translated by Philip Mairet, Library of Religion and Culture (New York: [Harper, 1961]), pp. 158 ff.

مختلفة: الكوكو (كاتشيناس) (آلهة المطر) والآلهة الحيوانات، أسياد جمعيات التطبّب. والحال أن ما يتميّز به ميثولوجيا الزوني هو أن التوائم فيها ليسوا أعداء. كما أنها لا تنيط بهم دوراً مهما في الطقوس. بل على العكس، فالحياة الدينية محكومة لديهم بتضاد منهجي بين عبادة «آلهة المطر» (في الصيف)، وعبادة «الآلهة الحيوانات» (في الشتاء)[41]. وتعتمد كلا هاتين العبادتين على جمعيات أخوية عديدة. وأكثر ما نلمس «ثنوية» الزوني في روزنامة الأعياد. فطبقتا الآلهة تتعاقبان في الحاليات الدينية تبعاً لتعاقب الفصول الكونية. والتضادّ بين الآلهة ـ الذي يتحقق مرحلياً عبر التناوب على الهيمنة بين فئتي الأخويات الدينية ـ يعكس الوتيرة الكونية.

غير إننا نجد عند عشائر الآكوما، وهم عشيرة أخرى من عشائر البويبلوس، تفسيراً مختلفاً للتضاد بين الآلهة وللتقاطبات الكونية. فالأكوما أيضاً، شأنهم شأن الزوني، يعتبرون أن الإله الأعظم إله متبطل (باللاتينية). والواقع أن الكائن الأوّلاني أوشتسيتي كان قد نُحّي، كما تقول الأساطير وطقوس العبادة من قبل أختين: جاتيكي ونوتسيتي. وكان التضادّ بين هاتين الأختين قد اتّضح منذ أن خرجتا من العالم الجوفي. إذ تعرب جاتيكي عن تعلّق صوفي وجداني بالزراعة والترتيب وبالمقدس والزمن، بينما ترتبط نوتسيتي بالصيد والفوضى وباللامبالاة تجاه المقدّس وبالمكان. وكان أن أنفصلت الأختان فانقسمت البشرية بانفصالهما إلى فئتين: وهكذا كانت جاتيكي أمّ البويبلوس، وكانت نوتسيتي أم الهنود الرحّل (النافاجو،

---

(41) Jean Cazeneuve, *Les Dieux dansent à Cibola: Le Shalako des indiens zunpis*, l'espèce humaine; 12 (Paris: [Gallimard], 1957).

الأبّاش . . . إلخ). وأوجدت جاتيكي وظيفة زعيم العشيرة، والذي يقوم بدور الكاهن، بينما أسست نوتسيتي صنف أسياد الحرب[42].

تكفي مقارنة سريعة بين التصورات الدينية لدى كلّ من البويبلوس والإيروكوا لكي تبيّن لنا مدى الاختلاف العميق بينهما. فعلى الرغم من أنهما ينتميان، كلاهما، لنمط واحد من الثقافة الزراعية - زراعة الذرة الصفراء - ويتقاسمان بحكم ذلك فهماً متشابهاً للعالم، فإن كلاً منهما قد قدَّر قيمة البنية الثنوية في ديانته تقديراً

(42) Matthew W. Stirling, *Origin Myth of Acoma, and Other Records*, Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology; Bulletin 135 (Washington: Govt. print. off., 1942), and Leslie A. White, *The Acoma Indians* (Washington: [n. pb.], 1932).

وبحسب الميثولوجيا السائدة عند فريق آخر من البويبلوس، فإن الخالق، أي العنكبوت سوسّيستيناكو كان موجوداً بالأصل في العالم السفلي. ثمّ سوّى سوسّيستيناكو «صورة في الرمل» وأخذ «يغني» فخلق بذلك امرأتين (أوتست، أي الشرق، ونووتست أي الغرب) صارتا أمّين للهنود ولسائر الشعوب الأخرى (أو أمّين للبويبلوس والنافاجو، أو أمّين للنصفين (أو الفخذين) على ما تقول روايات أخرى). ثمّ استمر العنكبوت بعملية الخلق وهو «يغني»، لكن المرأتين ما لبثتا أن أظهرتا بدورهما عن قدراتهما في الخلق. وكان أن صار النزاع بينهما يزداد حدّة، فنشبت معارك ومباريات عديدة، حاولت من خلالها كلّ واحدة أن تبرهن تفوقها على الأخرى. كما نشب الصراع أيضاً بين الشعبين اللذين يدين كلّ منهما بديانة كلّ من الإلهتين. وأخيراً وثبت أوتست على نووتست فقتلتها، وانتزعت قلبها وقطعته إرباً. فخرجت منه الفئران (أو سنجاب ويمامة) التي هربت والتجأت إلى الصحراء، فجدّ قوم نووتست في أثرها. ثمّ بعث العنكبوت بالشمس والقمر ليكونا في العالم العلوي، كما بعث بحيوانات أخرى، وأرسل عشبة متسلّقة حتّى يتمكن البشر من الصعود عليها. وهكذا كان. فتسلّق البشر على العشبة المذكورة وظهروا على سطح بحيرة. فقدمت لهم أوتست قطعاً من قلبها ليزرعوها، وهكذا وجدت الذُرة. ثمّ قالت لهم أوتست: «هذه الذُرة هي قلبي، وستكون لشعبي بمثابة الحليب من صدري». وأخيراً عمدت أوتست إلى تنظيم الكهنة ووعدتهم بالعون والمساعدة من مقرّها الذي يقع في جوف الأرض. انظر: Matilda Coxe Stevenson, *The Sia* (Washington: [n. pb.], 1894), pp. 26 ff, and Ricketts, «The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians,» vol. 2, p. 544.

مختلفاً. فأساطير وعبادات الايروكوا تتركز على التضاد بين الإلهين التوأمين، في حين أن التوأمين ليسا عدوين عند الزوني وهم لا ينيطون بهما سوى دور ثقافي بسيط للغاية. وبالمقابل نجد أن الزوني قد نظموا ورتبوا التقاطبات في تقويمهم الديني بحيث تتبدّل أوجه التضاد بين صنفي الآلهة وفقاً لتناوب القوى الكونية والسلوكات الدينية تناوباً دورياً على الرغم من تضادها وتكاملها في الوقت نفسه. غير أن الصيغة المعتمدة عند الزوني لا تستنفذ إبداعية البويبلوس. فالأختان الإلهيتان تقسمان البشر ومجمل الأمور إلى صنفين يتضادان ويتكاملان في الآن عينه.

إذا كان لنا أن نوسّع أفق المقارنة، فبوسعنا أن نجد في منظومة الإيروكوا نسخة مطابقة للثنوية الإيرانية بأشدّ تعبيراتها جموداً. في حين أن منظومة الزوني تذكّرنا بالتفسير الصيني للتقاطب الكوني الذي يجد تعبيره في التناوب الإيقاعي بين مبدأي اليانغ واليّن.

الأساطير الكونية الكاليفورنية: الإله وخصمه

نجد شكلاً آخر من أشكال الثنوية عند بعض العشائر الغابرة في كاليفورنيا الوسطى (من مرحلة القطاف والصيد). إذ تتحدث أساطيرهم بشكل واضح عن إله أكبر هو خالق العالم والبشر، وعن كائن مفارق غامض غريب الأفعال اسمه القيّوط (ذئب البراري) يتعمد أحياناً أن يتصدّى لعمل الإله، لكنه كثيراً ما يفسد الخلق، إما بسبب الطيش وإما بسبب التبجُح والتباهي. وفي بعض الأحيان، تقوَل الأساطير إن القيّوط كان موجوداً منذ البداية إلى جوار الإله، معارضاً بشكل دائم لعمله.

إن أساطير نشأة الكون عند عشائر المايدو (في الشمال الغربي) تبدأ بهذه الافتتاحية: كان الكائن الأعظم وونومي («من دون موت»)

أو كودويامبي («الذي يسمّي الأرض») والقيّوط، في زورق واحد عائم على سطح المحيط الأولاني. وكان الإله قد خلق العالم من غنائه، لكن القيّوط أوجد الجبال. وبعد عملية خلق البشر عمد الخصم بدوره إلى اختبار قدراته فأوجد بشراً عميان. كما إنَّ الخالق وفّر للبشر إمكانية العودة إلى الحياة عن طريق «ينبوع الفتوّة». لكن القيّوط دمر هذا الينبوع. ثمّ تباهى القيّوط أمام الخالق وقال: «نحن كلانا سيّدان»، فلم يكذبه الإله. إلى ذلك نصّب القيّوط نفسه «أقدم ما في العالم». وتفاخر بأن البشر سيتحدثون عن مآثره من أنه «قهر السيّد الأكبر». وفي أسطورة أخرى أن القيّوط نادى الخالق بوصفه «أخاه». وعندما أسَرَّ الإله لبني البشر قواعد الولادة والزواج والموت ... إلخ، انبرى القيّوط لتعديلها على مزاجه، وأخذ في ما بعد يلوم الخالق لأنه لم يفعل شيئاً من أجل سعادة البشر. واضطر الإله في النهاية إلى الاعتراف قائلاً: «وعلى الرغم من إنّني لم أشأ ذلك، فإن العالم سوف يعرف الموت»، ثمّ مضى بعد ذلك في سبيله، لكن ليس من دون أن يهيئ عقاباً ينزله بالقيّوط. والحق أن ابن القيّوط قتل بلدغة أفعى من ذوات الأجراس. وعبثاً حاول أبوه أن يلتمس من الخالق إلغاء حكم الموت، واعداً إياه بأنه لن يعود يتصرف بصفته عدواً[43]. وبحسب قوانين المنطق الديني الغابر التي تنصّ على أن ما كان في بداية الزمان، أي عندما لم يكن التكوين قد اكتمل بعد، لا

(43) Roland B. Dixon: *Maidu Myths*, Bulletin of the American Museum of Natural History; vol. 17, pt. 2 ([New York: Knickerbocker press, 1902]), pp. 33-118, esp. pp. 46-48, and *Maidu Texts*, Publications of the American Ethnological Society; vol. IV (Leyden: [Late E. J. Brill], 1912), pp. 27-69; Ricketts, Ibid., vol. 2, pp. 504 ff., and Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso: Saggio storico ed etnologico*, Nuovi saggi; 86 (Roma: [Edizioni dell'Ateneo], 1958), pp. 76 ff.

يمكن أن يلغى. وطالما أن عملية الخلق لا تزال جارية، فإن كلّ ما يجري وكل ما يقال يشكل تجلّيات كينونية (أنطوفاني)، ويرسي أشكالاً من صيغ الوجود، وينتمي في نهاية الأمر إلى عملية نشأة الكون.

إن أساطير المايدو، وبخاصة منوعاتها الشمالية الشرقية، تمتاز بالدور الحاسم الذي تنيطه بالقيّوط، حتّى إنّ بوسعنا القول إنّ تصدّي القيّوط بصورة دائمة لمشاريع الخالق إنما ينمّ عن وجود غاية محددة لديه: فهو يجهد لتهديم ذلك الوضع شبه الملائكي الذي رسمه له الخالق. والحق أنه بفضل القيّوط انتهى الإنسان إلى ما صار عليه، أي إلى نمط كينونته الراهن الذي يشتمل اضطراره لتحمّل الجهد والعمل والشقاء والموت، على الرغم من أن نمط الكينونة هذا يجعل ممكناً استمرار الحياة على الأرض[44].

---

(44) في عشيرة الونتون وهي عشيرة كاليفورنية أخرى، كان الخالق أوللبس (Olelbis)، قد قرر أن يعيش البشر مثل الأخوة والأخوات، «وأن لا يكون ثمة موت ولا ولادة، وأن تكون الحياة سعيدة راضية. فكلّف أخوين بأن يبنيا «طريقاً من الحجر» توصل إلى السماء حتّى إذا بلغ البشر سنّ الشيخوخة تمكنوا من استخدامها للصعود إلى السماء للاستحمام من نبع عجيب فيعودون شباباً كما كانوا. وبينما كان الإخوان يعملان على بناء هذه الطريق دنا منهما سيديت عدو أوللبس، وأقنع أحدهما بأن من الأفضل للبشر أن يكون هناك زواج وولادة وموت وعمل في هذا العالم. وكان أن عمد الإخوان إلى تخريب تلك الطريق بعد أن كانت قد شارفت على الانتهاء، ثمّ تحوّلا إلى صقرين وحلّقا في الفضاء. لكن سيديت ما لبث أن ندم على فعلته، إذ تبيّن له أنه قد أصبح الآن من الفانين. فحاول أن يطير إلى السماء بواسطة مركبة فضائية مصنوعة من أوراق الشجر، لكنه سقط ومات. فنظر إليه أوللبس من أعالي السماء وقال له: «ها أنت أذاً ضحية أوّل موت، ومن الآن فصاعداً سيموت البشر مثل موتك». (نجد تحليلاً للوثائق المتعلّقة بهذه الأسطورة في: **Wilhelm Schmidt,** ***Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive studie,*** **12 vols. (Münster: [Aschendorff, 1926-?]), vol. 2, pp. 88-101.**

كما نجد عند الأراباهو، وهي من العشائر الألغونكية الشرقية، أسطورة مماثلة: تقول =

سوف أعود لاحقاً إلى دور القيّوط في تبلور أوضاع البشر. إذ إننا هنا حيال موضوعة أسطورية مفتوحة على احتمالات من الصياغات غير متوقعة. أما الآن فسأذكر بعض الأساطير الكاليفورنية الأخرى المتعلّقة بنشأة الكون، والتي تمتاز ببنية ثنوية تشهد بشكل أوضح مما سبق على العداء المستحكم بين القيّوط والخالق.

تقول إحدى أساطير اليوكي أن الخالق، تايكومول («ذاك الذي يأتي وحيداً») تكوّن على سطح البحر الأوّلاني على شاكلة نتفة من الزغب. وبينما كان لا يزال محاطاً بزبد البحر نطق بالكلام وسمعه القيّوط الذي كان موجوداً منذ زمن بعيد، على ما يضيف الراوي. «ما الذي يجب أن أفعله»، تساءل تايكومول. ثمّ أخذ يغني، وشيئاً فشيئاً بدأ يتخذ شكل الإنسان، ونادى القيّوط «يا أخا أمي». واستخرج غذاء من جسده وأطعمه للقيوط. وبالطريقة نفسها خلق الأرض بأن أخرج من جسده المواد الضرورية لذلك. وقد ساعده القيّوط في خلق الإنسان، لكنه قرّر أن يكون هذا الإنسان محكوماً عليه بالموت أيضاً. والحق أن ابن القيّوط توفي. وعندما اقترح تايكومول إحياءه من الموت رفض القيّوط ذلك[45].

= إنه بينما كان الخالق الذي هو «الإنسان» منصرفاً إلى عملية الخلق أتاه شخص مجهول اسمه نيعاسا (الإنسان المرّ) وبيده عصا، وطلب إليه أن يمنحه القدرة على الخلق، وأن تكون له حصة من الأرض. فلبّى له الخالق طلبه الأول، فرفع نيعاسا عصاه وأنشأ الجبال والأنهار. بعد ذلك أخذ الخالق قطعة من جلد ورماها في الماء. ثمّ نظر إليها وهي تغوص في الماء ثمّ تعود فتطفو على سطحه، فقال إن البشر سيكون شأنهم شأن هذه القطعة، فيعودون إلى الحياة بعد موتهم. لكن نيعاسا لاحظ أن الأرض سرعان ما ستغص بالبشر، فرمى في الماء حصاة، معلناً أنّه كما غاصت هذه الحصاة واختفت فإن قدر البشر سيكون على هذا النحو. انظر: المصدر المذكور، ص 707-709 و714-717، و Bianchi, Ibid., pp. 108-109.

(45) Alfred Louis Kroeber: «Yuki Myths,» *Anthropos*, vol. 27, nos. 5-6 (1932),T pp. 905-939, esp. pp. 905 ff., and *Handbook of the Indians of California* (Washington: [Govt. print. off.], 1925), pp. 182 ff.

من الممكن، كما يقول شميدت[46] ألا يكون تايكومول ممثلاً لنمط الإله الخالق عند أهالي كاليفورنيا. لكن مما له دلالة أن تكون هذه الأسطورة بالضبط التي يؤدي فيها القيّوط دوراً مهماً، هي التي استرعت أنتباه عشائر اليوكي. إن غياب الإله الأعظم الخالق وطمس ذكره أمر شائع في تاريخ الأديان. فأغلبية الكائنات العظمى ينتهي الأمر بها لأن تصبح آلهة متبطلة (باللاتينية). وهذا لا ينطبق فقط على الأديان البدائية وحدها. لكن اللافت في الحال التي نحن بصددها هو أن الإله قد احتجب في وجه هذه الشخصية الملتبسة والغريبة الأطوار التي هي القيّوط، المحتال المدلّس بامتياز (بالفرنسية Par excellence).

ثمّ إن القيّوط يحلّ عند عشائر البومو الساحليين محل الإله الخالق، إذ إنَّ هذا الإله لا يحضر في عملية نشأة الكون. لكن القيّوط يخلق العالم بمحض الصدفة. فهو قد عطش ذات يوم فاقتلع نباتات البحيرات من جذورها، ما أثار تدفقاً هائلاً في المياه الجوفية دفعه بعيداً في الأجواء، ثمّ ما لبثت هذه المياه أن غمرت الأرض فصارت بمثابة البحر المحيط. لكن القيّوط توصل إلى حصر المياه وراء السدود، ثمّ عكف بعد ذلك على خلق البشر انطلاقاً من نتف من الزغب. غير أنه غضب غضباً شديداً إذ تبيّن له أن البشر لا يقدمون له شيئاً يأكله، فأشعل حريقاً هائلاً ما لبث أن أتبعه بطوفان لكي يطفئه. ثمّ إنّه خلق بشراً آخرين، لكنهم أخذوا يهزأون به، فهدّدهم بكارثة جديدة. على الرغم من ذلك ظلّ يتابع نشاطه من حيث الاضطلاع بعملية الخلق. ولما رأى أن البشر لا يحملونه على محمل الجدّ مسخ عدداً منهم إلى حيوانات. وأخيراً تفرّغ القيوط

(46) Schmidt, Ibid., vol. 5, pp. 44 and 62, Quoted in: Bianchi, Ibid., pp. 90 ff.

لخلق الشمس، وكلف أحد الطيور بحملها إلى السّماء ونظم تعاقب الوتائر الكونية، وأرسى أصول عبادات الكوكسو[47].

ذكرت هذه الأسطورة لكي أوضح الطراز الخاص للنشأة الكونية عندما تكون من صنع القيّوط. إذ يبدو أن عملية خلق العالم والإنسان تتمّ «على الرغم من صاحبها» (بالفرنسية Malgré lui). ومما له دلالة أن يكون البشر الذين هم مخلوقاته بالذات، يسخرون منه، حتّى إنهم يمتنعون عن إعطائه ما يأكله. ومهما يكن شأن التفسير التاريخي لعملية حلول القيّوط محل الخالق، يظل من الثابت أن صفته خالقاً ـ مدلساً قد بقيت على حالها على الرغم من مكانته البارزة وقواه الخلاقة. فهو يتصرف، حتّى من موقعه باعتباره خالقاً أوحدَ، وكأنه ذلك المدلس الذي لا ينسى أبداً لأنّه موضوع الامتاع والمؤانسة لجمهور العديد من خرافات أمريكا الشمالية.

المحتال المدلّس

مما له دلالة ومغزى أن أقصى أشكال الثنوية المعروفة في العشائر الهندية لأمريكا الشمالية تشدّد على إيلاء القيّوط دورَ المحتال بامتياز. إن هذا المحتال يضطلع بوظيفة أعقد بكثير من تلك التي نستشفها مما ذكرناه من أساطير نشأة الكون الكاليفورنية[48]. فهو

(47) Edwin M. Loeb, «The Creator Concept among the Indians of North Central California,» *American Anthropologist* (New Series), vol. 28, no. 3 (July - September 1926), pp. 467-493, esp. pp. 484 ff.

(48) يتّخذ المدلس أو المحتال شكل القيّوط في مناطق السهول الكبرى والحوض الكبير والهضبة ومنطقة الجنوب الغربي من كاليفورنيا. لكنه في ساحل الشمال الغربي يتّخذ صورة الحيوان المفترس أو حيوان الفرو (المنك)، بينما نراه يتخذ صورة الأرنب البرّي في منطقة الجنوب الشرقي، وأحياناً عند الألغونكيين القدماء. أما عند الألغونكيين الحديثين وعشائر السيو وغيرهم فهو يتّخذ صورة بشرية، ويتسمّى باسم خاص مثل غلوسكاب أو إكتومي أو ويساكا أو الكهل أو الأرمل.

يتصف بشخصية متعدّدة الأوجه، ويقوم بأدوار ملتبسة. صحيح أن معظم الأحاديث الأسطورية تعتبر المدلس أو المحتال مسؤولاً عن حال الكون الحالية ووجود الموت فيه. لكنها تعتبره خالقاً وسيطاً وبطلاً محضِّراً أيضاً لأنها تفترض أنه كان قد سرق النار أو أشياء أخرى مفيدة للبشر، وأنّه كان قد قضى على الوحوش التي اجتاحت الأرض. على الرغم من ذلك، وحتّى حين يتصرّف المدلس بصفته بطلاً محضِّراً، فإنه يظل يحتفظ بخصائصه المميزة. مثال ذلك أنه ينجح في سرقة النار أو غيرها من الأشياء التي لا غنى للبشر عنها، بعد أن كانت مخبأة بِكُلّ عناية عند أحد الكائنات الإلهية (الشمس، المياه، طريدة الصيد أو الأسماك . . . إلخ). لكنه إنما توصل إلى ذلك عن طريق الحيلة أو الخداع، لا عن طريق البطولة والإقدام. وكثيراً ما تفشل مشاريعه بعد نجاحها بسبب طيشه وتهوّره (كأن تشتعل النيران في الأرض أو تجتاحها المياه وتغمرها). وإذا كان قد نجح في تخليص البشرية من هول الوحوش المفترسة أكلة لحوم البشر، فهو إنما توصل إلى ذلك عن طريق المناورة والمكر والخداع.

الصفة الأخرى التي يتصف بها المدلس هي موقفه الملتبس تجاه المقدّس. فهو يقلّد التجارب الكهانية (الشامانية) والطقوس الكهنوتية تقليداً ساخراً كاريكاتورياً: فيُماهي باستخفاف وهزء بين برازه وغائطه من جهة[49]، والأرواح التي ترعى الكهان وتحرسهم من جهة أخرى. كما أنّه يصطنع التمثيل الساخر، إذ يقلّد تحليق الكهان في سماء الوجد والفناء، على الرغم من أن تقليده هذا ينتهي دائماً إلى سقوطه في أثناء تحليقه. ومن الواضح أن لهذا السلوك دلالة

---

(49) Mac Linscott Ricketts, «The North American Indian Trickster,» *History of Religions*, vol. 5, no. 2 (Winter 1966), pp. 327-350, esp. pp. 336 ff.

مزدوجة: فالمدلس دجال يسخر من «المقدّسات»، ومن كهنة المعبد والكهان الشامانيين، لكن هذه السخرية تنقلب عليه في الوقت نفسه. فهو عندما لا يكون خصماً عنيداً ماكراً للإله الخالق (كما هو في الأساطير الكاليفورنية) يكون كائناً يصعب تحديده. فهو ذكي وأحمق في الوقت نفسه، ومقرب من الآلهة من حيث «أوّلانيّته» وقدراته، لكنه أقرب إلى بني البشر من حيث نهمه وشراهته وشبقه الجنسي المفرط ولا أخلاقيته.

ويرى ريكتس في صورة المدلس المحتال هيئة الإنسان نفسه في سعيه الحثيث ليصير إلى ما يجب أن يصير إليه، أي أن يصبح سيد العالم[50]. ولعله من الجائز أن يوافق المرء على هذا التعريف ولكن بشرط أن تكون صورة الإنسان جزءاً من عالم خيالي مشبع بالقداسة .. فليست المسألة مسألة صورة الإنسان بمعناها الإنسانوي أو العقلانوي أو الإرادوي. والواقع أن المدلس المحتال يعكس لنا ما يمكن تسميته بـ «ميثولوجيا الشرط البشري». فهو يعترض على مشيئة الإله عندما أراد أن يجعل الإنسان خالداً وشاء أن يوفّر له وجوداً شبه فردوسي في عالم نقي غني محرر من كلّ القيود. ولا ريب في أنه يسخر من «الدين»، أو على الأصح من تقنيات النخبة الدينية وادعاءاتها، أي من كهنة المعبد والكهّان الشامانيين، على الرغم من أن الأساطير قد شدّدت على الدوام على أن هذه السخرية لم تفلح يوماً في القضاء على قدرات هذه النخبة الدينية.

لكن بعض صفاته تنتمي إلى خصائص الوضعية البشرية على نحو ما هي عليه اليوم، بعد تدخل المدلس المحتال في عملية الخلق: مثال ذلك أنه يتغلّب على الوحوش والغيلان من دون أن

(50) المصدر نفسه، ص 338 وما يليها.

يتصرف كما يتصرف الأبطال، وأنّه ينجح في عدد من المشاريع، لكنه يفشل في عدد آخر، وأنّه ينظم العالم ويستكمله ولكن بارتكاب الكثير من الحماقات والأخطاء، بحيث إنّه لا ينجم عن فعله هذا أي شيء منجز كامل. بهذا المعنى، يمكننا أن نرى في المدلس المحتال صورة لإنسان يسعى نحو طراز جديد من الدين. وتشكل قراراته ومغامراته ضرباً من الميثولوجيا الدنيوية الجذرية التي تقلد بهزء وسخرية حركات وسكنات الكائنات الإلهية كما أنّها تسخر في الوقت نفسه من تمرّدها بالذات على الإلهة.

وبمقدار ما نستطيع أن نتعرّف إلى ثنوية حقيقية في الأساطير الكاليفورنية التي تقيم تضاداً مطلقاً بين القيّوط والخالق، فإنه بإمكاننا القول إن هذه الثنوية التي لا يجوز ردّها أبداً إلى منظومة من التقاطبات، تعكس لنا أيضاً صورة معارضة الإنسان لخالقه. لكننا رأينا أن التمرد على الإله يتطور تحت عباءة القلقلة والسخرية. لذا كان بوسعنا التعرّف هنا إلى ضرب من الفلسفة الجنينية. ولكن هل يحقّ لنا أن نتعرف إليها فقط هنا؟

بعض الملاحظات

ليس من المجدي أن نلخص تحاليل الوثائق المتعلّقة بالعشائر الهندية الأمريكية الشمالية. إنّما يكفي أن نذكّر باختصار بمختلف أنواع التضاد والتقاطب التي شهدناها في تلك الأرجاء، لكي تتبيّن لنا صفتها باعتبارها «إبداعات روحية». صحيح أن هناك نمطاً من أنماط الثنوية كانت قد أبدعته الثقافات الزراعية. لكن أكثر أشكال الثنوية جذرية يوجد عند العشائر الكاليفورنية التي لا تعرف الزراعة. إن التكوين السوسيولوجي (المجتمعي)، شأنه في ذلك شأن أي «تكوين» آخر، لا يفسر الوظائف التي تقوم بها رمزية وجودية ما. فالتقسيم الثنائي للأراضي المأهولة وللقرية، مثلاً، مع ما فيه من تضاد بين

مبدأين متقاطبين، أمر نجده عند الكثير من العشائر من دون أن تظهر في ميثولوجياها أو أديانها بنية ثنوية. لقد عمدت هذه العشائر إلى تطبيق التقسيم الثنائي للأراضي بوصفه معطى مباشراً من معطيات التجربة، لكن إبداعها الأسطوري والديني تجلّى على أصعدة أخرى.

أما الأقوام التي واجهت لغز التقاطب، وحاولت أن تجد حلاً له، فقد كانت حلولها المقترحة هذه متنوعة تنوعاً مدهشاً كما رأينا. فعند الألجونكيين الذين يعيشون في أواسط البلاد هناك التضاد الشخصي بين البطل المحضر من جهة، والقوى الدنيا من جهة أخرى. وهو تضاد يعقبه مصالحة ويفسّر أصل الموت وإقامة الكوخ التأهيلي ـ التكريسي. لكن هذا التضاد لم يكن مقدّراً بالأصل. بل كان نتيجة حادث طارئ (جريمة قتل شقيق مانابوش). أما الكوخ التأهيلي ـ التكريسي فقد رأينا أنه كان موجوداً في ما مضى عند ألجونكيين آخرين هم عشائر الأوجيبوا الذين زعموا أن الكوخ المذكور جاءهم من عند الإله الأكبر، كما رأينا أن رمزيته تعبر عن التقاطبات الكونية كما تعبّر في الوقت نفسه عن تكاملها. وتتخذ الثنوية أشكالاً مختلفة تماماً عمّاً ذكرنا، عند الأقوام التي تتعاطى زراعة الذرة: فالثنوية عند الزوني لا وجود لها في الميثولوجيا، في حين أنها تطغى على الطقوس وعلى تقويم الطقوس والشعائر الدينية. خلافاً لذلك نجد عند الأيروكوا أن الميثولوجيا والعبادة تتمفصلان تمفصلاً محكماً وفقاً لثنوية من النمط الإيراني. كما وجدنا أخيراً عند الكاليفورنيين أن التضاد بين الإله وخصمه القيّوط يفتح المجال أمام «أسطرة» للوضعية البشرية تشبه تلك التي ابتدعها الإغريق، على الرغم من اختلافها عنها.

الميثولوجيات الأندونيسية حول نشأة الكون: التضاد والدمج التوحيدي

في أندونيسيا تتجلى فكرة الخلق ومعها تصور الحياة الكونية

والمجتمع البشري بأمارة التقاطب. ويفترض هذا التقاطب في بعض الحالات وجود وحدة كلية أولانية سابقة. لكن عملية الخلق بحدّ ذاتها هي نتيجة التقاء جهود الإلهين، التقاءً عدائياً أو تعاونياً. إذ لا يوجد في رأيهم، تخلقاً ونشأة كونية تصدر عن إرادة وقدرة خالق واحد أو مجموعة واحدة من الكائنات الغيبية المفارقة للطبيعة. ففي بدء العالم والحياة هناك زوج من الآلهة. والعالم هو إما نتيجة زواج مقدّس تمّ بين إله وإلهة، وإما نتيجة صراع جرى بين كائنين إلهيّين. وفي كلا الحالتين نجد أن هناك التقاءً بين مبدأ أو ممثل السماء وبين مبدأ أو ممثل المناطق الدنيا التي يتخيلونها إما على صورة الجحيم، وإما على هيئة ما سيصبح بعد عملية الخلق هو الأرض. وفي كلا الحالين، نجد في البدء «كلاً» واحداً نستشف من خلاله وجود المبدأين المذكورين، إما متوحّدين في زواج مقدّس (باللاتينية)، وإما في حال لا تسمح بتمييز واحدهما عن الآخر(51).

---

(51) Warner Münsterberger, *Ethnologische studien an indonesischen shöpfungsmythen; ein beitrag zur kulturanalyse Südostasiens* (The Haag: [Martinus Nijoff], 1939).

نجد في سائر أنحاء أندونيسيا الشرقية، كما في المولوك والسيليب، أن أسطورة نشأة الكون تنصّ على زواج حصل بين السماء (أو الشمس) والأرض (أو القمر). وأن الحياة، أي النباتات والحيوانات والبشر، كانت حصيلة هذا الزواج. انظر: Waldemar Stöhr and Piet Zoetmulder, *Die Religionen Indonesiens*, Die Religionen der Menschheit; Bd. 5. pt. 1 (Stuttgart: [n. pb.], 1965), pp. 123-146.

وبما أن الزواج المقدّس المتعلق بنشأة الكون يُعتبر أنموذجاً لِكُلّ عملية خلق أخرى، فإننا نجد في بعض الجزر، مثل جزيرتي ليتي ولاكور، أن الزواج بين السماء والأرض يحتفل به في بداية فصل الحصاد: في هذا الاحتفال يهبط إله السماء أوبولورو ويطأ الأرض أوبونوسا (انظر: H. Th. Fischer, *Inleiding tot de culturele anthropologie van Indonesie* (Haarlem: [De erven F. Bohn N. V.], 1952), p. 174, and Stöhr and Zoetmulder, Ibid., p. 124.

من جهة أخرى نجد أن كلّ زواج بشري إنما يعيد تجسيد الزواج المقدّس الذي تمّ بين السماء والأرض، انظر: Fischer, Ibid., p. 132. =

سبق أن عرضت في فصل سابق، وبشيء من التفصيل، لكيف ينظر عشائر النغاندجو داياك لنشأة الكون ولبنية الحياة الدينية (أنظر ص 169 من هذا الكتاب). وسأعيد هنا التذكير فقط ببعض أهم العناصر التي تتكون منها الأسطورة: من الكلية الكونية الأوّلانية التي كانت موجودة في حال الإمكان في شدق الثعبان المائي ظهر المبدآن المتقاطبان وقد تجسدا تباعاً على صورة جبلين، أو إله وإلاهة، أو طائرين من طيور الألبوقير (أبو قرن). وقد خرج العالم والحياة وأول زوج بشري إلى حيّز الوجود إثر صدام جرى بين المبدأين المتقاطبين. لكن الثنوية لا تمثل إلا وجهاً واحداً من أوجه الألوهية، إذ إنَّ تجلي الألوهية بوصفها كلاً واحداً لا تقل أهمية. وكما سبق أن رأينا (ص 174 من هذا الكتاب) فإن هذا الكل الواحد يشكل المبدأ الأساس في ديانة الداياك، والذي تتم استعادته بصورة دورية متكررة عبر مختلف أشكال الطقوس الفردية والجماعية[52].

ويبدو أن نشأة الكون بما هي حصيلة لزواج مقدّس هي الموضوع الأسطوري الذي يحظى بأوسع انتشار كما أنه أقدم المواضيع، انظر: Stöhr and Zoetmulder, Ibid., p. 151.

ثمّ إن هناك موضوعة أخرى موازية تفسّر الخلق بانفصال السماء عن الأرض بعد أن كانتا متحدتين بزواج مقدّس، انظر: Hermann Baumann, *Das Doppelte Geschlecht: Ethnologisthe Studien zur Bisexualitat in Ritus und Mythos* (Berlin: [Dietrich Reimar], 1955), p. 257, and stöhr and Zoetmulder, Ibid., p. 153.

نجد حالات عديدة يتكوّن فيها اسم الكائن الأندونيسي الأعظم من لفظة يندمج فيها اسما «الشمس والقمر» أو «الأب والأم»، انظر: Baumann, Ibid., p. 136.

وبعبارة أخرى فإن الكليّة الإلهية الأوّلانية تعتبر كناية عن لا تمايز بين السماء والأرض حين اتحادهما بفعل الزواج المقدّس.

(52) Hans Schärer: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leiden: [Brill], 1946), pp. 70 ff., and *Ngaju religion: The Conception of God among a South Borneo people*, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series; 6 (The Hague: [Martinus Nijhoff], 1963), pp. 32 ff.

كما إننا نجد عند عشائر التوبا باتاك أيضاً أن عملية الخلق تنجم عن صراع بين القوى العليا والقوى الدنيا. لكن المعركة لا تسفر هنا عن قضاء واحد من الخصمين على الآخر (كما في أسطورة الداياك عن الطيرين)، بل عن توحّدهما من جديد في عملية خلق جديدة[53].

وفي جزيرة نياس نرى كيف أن الإلهين الأكبرين لو ألانجي ولاتوردانو يتضادان ويتكاملان في الوقت نفسه. فيقيم لو ألانجي في العالم العلوي، ويجسّد ما في الحياة من خير، لونه المفضل هو الأصفر أو الذهبي، ورموزه وشعاراته الثقافية الديك وأبو قرن والنسر والشمس. أما لاتوردانو فينتمي إلى العالم السفلي، ويجسّد الشر والموت. لونه المفضل الأسود أو الأحمر، وشعاراته الأفاعي، ورموزه القمر والظلمات. لكن التضاد بين الإلهين المذكورين ينطوي كذلك على تكامل بينهما. إذ تروي الأساطير أن لاتوردانو ولد بلا رأس. كما ولد لو ألانجي بلا ظهر. أي أنهما، بتعبير آخر، يشكلان كلاً متكاملاً. بل أكثر من ذلك: فَكُلّ منهما يملك بعض الصفات التي تتلاءم مع شخص الأخر أكثر من تلاؤمها مع شخصه[54].

وفي أندونيسيا نجد أن الثنوية الكونية والتضاد التكاملي يتجليان سواء في بنية القرية والمنزل والملبس والسلاح وأسباب الزينة، أم في

---

(53) stöhr and Zoetmulder, Ibid., p. 57.

يعتبر ف. توبنغ أن الكائن الأعظم يمثّل الكلية الكونية لأنه يدرك من ثلاثة أوجه كلّ منها يمثل واحداً من العوالم الثلاثة (الأعلى والأسفل والأوسط). أما شجرة الكون التي تنتصب ابتداءً من المناطق السفلى وصولاً إلى السماء فهي ترمز إلى كلّية الكون وإلى الانتظام الكوني في آن واحد، انظر: Philip Oder Lumban Tobing, *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God* (Amsterdam: [Jacob van Campen], 1956), pp. 27-28 and 60-61.

(54) stöhr and Zoetmulder, Ibid., p. 79, and Peter Suzuki, *Religious System and Culture of Nias, Indonesia* (The Hague: [Excelsior], 1959), p. 10.

طقوس الانتقال، مثل طقوس الولادة والتأهيل - التكريس والزواج والموت[55]. حسبنا أن نذكر بعض الأمثلة: ففي أمبريانا، إحدى جزر المولوك، تنقسم القرية إلى قسمين. هذه القسمة ليست ذات طابع اجتماعي وحسب، بل ذات طابع كوني أيضاً، إذ إنّها تشمل أشياء العالم وعملياته كلها. والواقع أن أموراً مثل اليسار والمرأة والشاطئ أو الطريق البحرية، والأدنى والروحي والخارج والغرب والشاب والجديد، إلى آخره، تتضادّ مع اليمين والرجُل واليابسة أو الجبل، والأعلى والسماء والدنيوي والفوق والداخل والشرق والكهل، إلى آخره. على الرغم من ذلك فعندما يرجع أهالي الجزيرة المذكورة إلى هذا النسق، فإنّهم لا يتحدثون عن قسمين اثنين بل عن ثلاثة. إذ إنّ العنصر الثالث هو «التأليف الأعلى» الذي يدمج بين العنصرين المتضادين ويقيم بينهما توازناً[56]. هذا ونحن نجد النسق نفسه على بُعد مئات الأميال من جزيرة أمبريانا، في جاوا أو في بالي مثلاً[57].

---

(55) Suzuki, Ibid., p. 82.

(56) Johan Philip Duyvendak, *Inleiding tot de ethnologie van de Indische archipel*, 3rd ed. (Groningen: [Djakarta], 1946), pp. 95-96, and Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: [Plon], 1958), pp. 147 ff.

(57) تقسم عشائر البادونغ في جاوا المجتمع إلى فئتين: بادونغ الداخل الذين يمثلون نصف المجتمع المقدس، وبادونغ الخارج الذين يمثلون نصفه الدنيوي. والنصف الأول يهيمن على النصف الثاني. انظر: Justus M. Van der Kroef, «Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society,» *American Anthropologist* (New Series), vol. 56, no. 5, part 1 (October 1954), pp. 853-854.

نجد في جزيرة بالي أن النقيضة بين الحياة والموت، والنهار والليل، والفأل والشؤم، والبركة واللعنة، هي أمور أقيمت بارتباط مع بنية الجزيرة من الناحية الجغرافية: أي الجبال والأمواه التي تمثل العالم العلوي والعالم السفلي. فالجبال تمثل جهة البركة إذ إنها تعود على القوم بالأمطار. أما البحر فهو يرمز، على العكس، إلى الجهة الدنيا وهو من ثمّ، يتصل بالكوارث والأمراض والموت. وبين الجبال والبحر، أي بين العالم السفلي والعالم العلوي، تقع الأرض المأهولة، أي جزيرة بالي. وهي تسمّى ماديابا، أي الكرة=

يجد التنازع بين الأضداد ما يؤيده ويشهد عليه بشكل خاص في الطقوس والأشياء المتعلّقة بالعبادة[58] والتي ترمي، في نهاية التحليل، إلى الجمع بين النقائض. ففي جزيرة سومطرة يعبّر عشائر المينانغابو عن العداء القائم بين زوجين من العشائر (Les Deux Paires de clans) خلال مراسم الزواج عبر معركة ديوك[59]. وكما يقول ب. دوجوسلين دو جونغ في وصف هذه المعركة: «فإن الجماعة بأسرها تنقسم إلى قسمين متضادين لكن متكاملين في الوقت نفسه. فالجماعة لا وجود لها إلا بوجود الفريقين معاً، وباتصال واحدهما اتصالاً نشيطاً بالآخر. والزواج هو الظرف المناسب لهما للقيام بذلك تحديداً»[60]. كما يرى دو جونغ أن الأعياد الأندونيسية

= المتوسطة، وتشكل جزءاً من العالمين معاً، لذا فهي تخضع بالتالي لتأثيراتهما المتناقضة. فهي على حدّ تعبير سفلنغربل «وحدة النقائض المتقاطبة» وقد ذكر في: المصدر المذكور، ص 856. ولنذكر أيضاً أن النسق الكوني أشدّ تعقيداً مما ذكرنا، إذ إنَّ اتجاهي الشمال والشرق المتضادين مع اتجاهي الجنوب والغرب يرتبطان بمختلف الألوان وبمختلف الآلهة: المصدر المذكور، ص 856.

(58) يعتبر السكين والخنجر الأندونيسي والسيف رموزاً مذكّرة، كما يُعتبر القماش رمزاً مؤنثاً، انظر جرلنغز ياغر (Gerlings Jager)، ذكر في: المصدر نفسه، ص 857. وقطعة القماش المعقودة على رمح ترمز عند الداياك إلى الاتحاد بين الجنسين. فالراية، أي العصا (الرمح) وقطعة القماش، ترمزان إلى شجرة الحياة وتعبُران عن الإبداع الإلهي وعن الخلود. انظر: Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, pp. 18-30.

(59) Van der Kroef, Ibid., p. 853.

في الزواج كما في التجارة، يتّحد طوطم عشيرة الزوج مع طوطم عشيرة المرأة، ويعتبر ذلك رمزاً للوحدة الكونية بين الجماعات البشرية عبر اتحاد النقيضات: المصدر المذكور، ص 850.

(60) ذكر في: المصدر نفسه، ص 853. ويلاحظ المؤلّف نفسه في كتاب آخر أن النقيضات بين السماء والأرض، والذكر والأنثى، والمركز والضلعين المتجاورين، يتعبّر عنها بإلحاح لا تقل رتابته عن دلالته وذلك عبر الفئات الاجتماعية والألقاب المميزة: المصدر المذكور، ص 847.

كلها تشبه حرباً سرية لا بل حرباً معلنة. ولا مجال لنكران دلالتها الكونية. والواقع أن الفريقين المتنازعين يمثلان في الوقت نفسه بعض أجزاء الكون، وأن صراعهما يشهد بالتالي على التنازع القائم بين قوى كونية أوّلانية. من هنا كان الطقس كناية عن دراما كونية[(61)]. وأكثر ما تبرز هذه الدراما عند عشائر الداياك في عيد الأموات الذي يحتفل به بصورة جماعية ويختتم بمعركة وهمية تجري بين فريقين مقنّعين وتدور رحاها حول متراس منصوب في القرية. إن هذا العيد لا يعدو كونه استعادة للوقائع الدرامية التي شهدتها نشأة الكون. كما إنّ المتراس يرمز إلى شجرة الحياة، والفريقان المتنافسان يمثلان الطائرين الأسطوريين اللذين اقتتلا وسقطا صريعين مدمرين في الوقت نفسه شجرة الحياة. لكن الدمار والموت يولّدان حياة جديدة، وبذا يصار إلى التعوّذ من شرّ الشقاء الذي أدخله الموت على القرية[(62)].

وعلى وجه الإجمال، نستطيع القول إنّ الفكر الأندونيسي الديني لا يني يبلور ويشرح ذاك الحدس الذي أدركته أسطورة نشأة الكون. فلما كان العالم والحياة نتيجة انفصال كَسَر وحدة الاتّصال الأوّلاني، فلا يسع الإنسان إلا أن يكرر هذه العملية النموذجية. هكذا يُرفع التضاد التقاطبي إلى مصاف المبدأ المنظم للكون. وهذا أمر لا

---

(61) J. P. B. de Josselin de Jong, «De Oorsprong van den goddelijke bedrieger,» pp. 26 ff., Quoted in: F. B. J. Kuiper, «The Ancient Aryan Verbal Contest,» *Indo-Iranian Journal*, vol. 4, no. 4 (December 1960).

(62) Waldemar stöhr, *Das Totenritual der Dajak* (Köln: [Brill], 1959), pp. 39-56, and stöhr and Zoetmulder, *Die Religionen Indonesiens*, pp. 31-33.

انظر الوصف التفصيلي لطقوس المآتم والأساطير المتعلّقة بها، انظر: Hans Schärer, *Der Totenkult der Ngadju Dajak in Sud-Borneo: Mythen zum Totenkult und die Texte zum Tantolak Matei*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde; deel 51, 2 vols. (The Hague: [Martinus Nijhoff], 1966).

يُسلّم به مجرد تسليم وحسب، بل يصبح شيفرة يستعان بها على كشف مغزى العالم والحياة والمجتمع البشري. بل أكثر من ذلك، فالتضاد التقاطبي ينحو، بحكم نمط كينونته بالذات، نحو الزوال، في وحدة للنقائض ظاهرة المفارقة. فالمتقاطبان يولّدان إبان اصطدامهما ما يمكن تسميته «الحدّ الثالث»[63] الذي قد يكون، في آنٍ واحد، كناية عن تأليف جديد، أو عبارة عن تقهقر نحو وضع سابق. ونادراً ما نجد في تاريخ الفكر ما قبل المنظوم صيغة تذكرنا بالجدلية الهيجلية أكثر من هذه الصيغة التي وجدناها في أساطير نشأة الكون الأندونيسية ورمزياتها. ومع ذلك يظل الفرق قائماً في أن الأندونيسيين يرون أن تآلُف القطبين، في الحدّ الثالث، يظل تقهقراً وعودة إلى الوضع الأوّلاني الذي كانت النقائض متعايشة فيه ضمن كلٍّ واحدٍ لا يقبل التفرقة، على الرغم من أن التألّف المذكور يمثل إبداعاً جديداً إذا ما قيس بالوضع الذي سبقه مباشرة[64].

وكأن العقل الأندونيسي، بعد أن عيّن سرّ الحياة والإبداع في اتصال النقائض وانفصالها بصورة أسطورية، عجز عن تخطي هذا النموذج البيولوجي كما تخطاه الفكر الهندي مثلاً. أي بعبارة أخرى إن الأندونيسيين قد اختاروا الحكمة لا الفلسفة، والإبداع الفني لا العلم. وهم ليسوا الوحيدين في هذا الاختيار. ومن السابق لأوانه بكثير أن نحكم منذ الآن في ما إذا كان هذا الخيار خطأ أم صواب.

---

(63) هذا الوجه تحديداً من وجوه مسألة التنظيمات الثنوية هو الذي شغل كلود ليفي-ستروس، انظر: Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, pp. 166 ff.

(64) حاول هـ. بومان (H. Baumann)، في دراسة مونوغرافية كبيرة الحجم بعنوان **الجنس المزدوج** (*Das doppelte Geschlecht*)، أن يرسم معالم الانتقال من مرحلة التناحر الجنسي (التي تمثل مرحلة غابرة) إلى فكرة ازدواجية الجنس بين إلهي وبشري، والتي سيعتبرها المؤلّف متأخرة عن المرحلة الأولى. انظر ملاحظاتنا حول الموضوع في: *Revue de l'histoire des religions* (janvier-mars 1958), pp. 89-92.

نشأة الكون، المنافسات الشعائرية والمناظرات الخطابية: الهند والتيبت

تسمح لنا الثقافة الهندية القديمة بأن ندرك، العملية الجارية للانتقال من سيناريو أسطوري طقسي إلى كلام لاهوتي قديم، سيكون له أن يُلهم لاحقاً مختلف التأملات الماورائية.

إلى ذلك، فإن الهند هي خير شاهد، أفضل من أي حضارة أخرى، وعلى مستويات عدة، على استعادة موضوعة غابرة واسعة الانتشار في العالم، وعلى إعادة تأويلها بشكل خلاق. إذ تساعدنا دراسة الوثائق الهندية على أنَّ نفهم كيف أن رمزاً أساسياً من الرموز التي تُبتدع بغاية الكشف عن بعد عميق من أبعاد الوجود البشري، يظل «منفتحاً» بصورة دائمة. بتعبير آخر، إن الهند تشكل نموذجاً واضحاً عن أن مثل هذا الرمز قد يدشن عهدَ ما يصحّ تسميته بـ «الترميز المتسلسل لِكُلّ التجارب المعرّية لموقع البشر في هذا الكون»، ما يؤثر بالتالي في ولادة نوع من التفكير ما قبل النسقي ويعيّن مفاصل نتائجه الأولى. إن المجال لا يتسع هنا للتذكير ولو بأهم ما أبدعته العبقرية الهندية. لذا سنقتصر هنا على ذكر مثال واحد عن التقدير الشعائري لفكرة التضاد بين مبدأين متقاطبين. ثمّ إني سأذكر بعد ذلك بعض الأمثلة عن بلورة هذه الفكرة المألوفة وعن إعادة تأويلها الخلاقة على صعيدي الميثولوجيا والماورائيات.

يطغى على الميثولوجيا الفيدوية بأسرها موضوعة الصراع النموذجي بين أندرا والتنّين فرترا. وقد سبق أن شدّدت في مكان آخر على بنية هذه الأسطورة من حيث علاقتها بنظرية نشأة الكون[65].

---

(65) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, Translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series; 46 ([New York: Pantheon Books, 1954]), p. 19.

ذلك أنّه عندما يفرج أندرا عن المياه التي كان فرترا قد حبسها في جوف الجبل، فإنه بفعله هذا إنّما ينقذ العالم، أي أنه رمزياً يبدأه من جديد. وفي روايات أخرى لهذه الأسطورة، يعبّر قطع رأس فرترا وأعضائه عن الانتقال من إمكانية الخلق إلى حاليته، إذ إنَّ الثعبان فرترا يرمز لما هو غير متمظهر. إن هذه الأسطورة المثالية (بالفرنسية: بامتياز)، الصراع بين أندرا وفرترا، تشكل أنموذجاً لأشكال أخرى من الخلق وأصناف عديدة من الأفعال. «الذي يقتل فرترا حقيقة هو ذاك المنتصر في المعركة»، كما تقول الأنشودة الفيدوية[66].

وقد قام كويبر مؤخراً بتسليط الضوء على سلسلتين من الوقائع المتضافرة. فبيّن أولاً أن المناظرات الخطابية في الهند الفيدوية إنما هي إعادة وتكرار للصراع الأوّلاني ضدّ قوى المقاومة (فرتاني). والشاعر يقارن نفسه بأندرا حين يقول: «أنا الذي مثل أندرا صرعت الأعداء من دون أن أجرح أو أصاب بأذى» (**ريغ فيدا**، الكتاب 10، الأصحاح 166، الآية 2). وإن المناظرة الخطابية والمنافسة بين الشعراء تشكلان فعلاً خلاقاً وبالتالي تجديداً للحياة[67]. كما بيّن كويبر ثانياً أن هناك أسباباً تدعو للاعتقاد بأن السيناريو الشعائري ـ الأسطوري المتمحور حول الصراع بين أندرا وفرترا يشكل في الواقع الاحتفال برأس السنة الجديدة. فأشكال المناظرة والصراع كلها، سباق العربات، الصراع بين فريقين . . . إلخ، كانت تعتبر بمثابة المحفّز للقوى الخلاقة خلال طقوس الشتاء[68]. وكان بنفنيستي قد ترجم اللفظة Vyaxana الإفستية (نسبة إلى كتاب الإفستا المقدس عند الزرادشتيين) بـ «المناظرة

(66) *Maitrāyanī Samhitā*, II, 1 and 3, Quoted in: Kuiper, «The Ancient Aryan Verbal Contest,» p. 251.

(67) Kuiper, Ibid., pp. 251 ff.

(68) المصدر نفسه، ص 269.

الخطابية» التي لها «صفة حربية تحقّق النصر»[69].

وهكذا يبدو إذن أنّه كان هناك تصور هندو ـ أوروبي غابر يمجّد الفضائل التجديدية والإبداعية المتضمنة في المناظرة الخطابية. وهذه على كلّ حال ليست عادة هندو ـ أوروبية صرفة. فالمواجهات الخطابية العنيفة أمر معروف، مثلاً، عند الأسكيمو والكواكيوتل والجرمانيين القدماء. وقد أشار سيركسما مؤخراً إلى أنها تحظى بتقدير كبير في بلاد التيبت[70]. والمشادات العلنية بين رهبان التيبت، بما فيها من عدوانية ومن فظاظة وشراسة لا تقتصر على الكلام وحده، هي أمر معروف جيداً. وعلى الرغم من أن المشادات تدور حول مشكلات تتصل بالفلسفة البوذية، وتتقيّد إلى حدّ كبير بالقواعد التي وضعها كبار الفقهاء البوذيين الهنود، وعلى رأسهم آسانغا، فالظاهر على ما يبدو أن الحماسة التي تحيط النقاش العام تشكل سمة خاصة من سمات أهل التيبت[71].

بيّن رولف ستين أن المناظرة الخطابية تندرج، في بلاد التيبت، ضمن أشكال أخرى من التنافس، إلى جانب سباق الخيل وألعاب الكمال الجسماني والمصارعة والمبارزة بالنبال وحلب الأبقار ومباريات الجمال[72]. وفي مناسبة رأس السنة فإن أهم المنافسات إلى

(69) ذكر في: المصدر نفسه، 247.

(70) J. Sierksma, «Rtsod-pa: The Monacal Disputations in Tibet,» *Indo-Iranian Journal*, vol. 8 (1964), pp. 130-152, esp. pp. 142 ff.

(71) المصدر نفسه، و Alex Wayman, «The Rules of Debate According to Asanga,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 78, no. 1 (January - March 1958), pp. 29-40.

(72) Rolf Alfred Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, bibliothèque de l'institut des hautes études chinoises; vol. 13 (Paris: [Presses Universitaires de France], 1959), p. 441.

جانب سباق الخيل هي تلك المناظرات التي تجري بين أبناء أو ممثلي مختلف الأفخاذ، إذ يتلون أسطورة نشأة الكون ويمجّدون ذكر آباء العشيرة الأولين. والموضوعة الرئيسة التي يدور حولها السيناريو الشعائري ـ الأسطوري في رأس السنة هي موضوعة الصراع بين إله السماء والشياطين التي تتمثل بجبلين. وكما هي الحال في سيناريوهات مماثلة أخرى، فإن انتصار الإله يؤمن انتصار الحياة الجديدة خلال العام الذي سيبدأ. أما المناظرة الخطابية فهي تشكل، في رأي ستين، جزءاً «من مجموعة كاملة من المنافسات التي تقوم على الصعيد الاجتماعي، على التباهي والتفاخر بالمكانة الاجتماعية، وعلى الصعيد الديني، على ربط الجماعة بموطنها ومنزلها. ويشترك الآلهة في هذا الاحتفال، كما أنهم يشاطرون البشر ضحكهم وسرورهم. أما المناظرة بالأحاجي وبتلاوة الأقاصيص والحكايات، مثل ملحمة جيزار مثلاً، فهي ذات أثر وفعل في المحاصيل والماشية. وبما أن الآلهة والبشر يلتقون لمناسبة الأعياد الكبيرة، فإن التضادات الاجتماعية تتعزّز وتتخفّف في الوقت نفسه. وإذ تعيد الجماعة تعزيز صلاتها بماضيها (أصل العالم، الآباء الأولون) وبموطنها ومنزلها (الآباء الأولون والجبال المقدّسة) فإنها تشعر بالانتعاش من جديد[73].

لقد أبرز رولف ستين ما للعناصر الإيرانية من تأثير في احتفالات التيبيتيّين برأس السنة[74]. لكن هذا لا يعني أن السيناريو بأسره قد أخذ عن الإيرانيين. فمن المحتمل جداً أن تكون المؤثرات الإيرانية قد عزّزت بعض العناصر الموجودة من قبل. على كلّ حال، لا شكّ في أن سيناريو رأس سنة كان غابراً، بما أنّه زال منذ زمن بعيد من بلاد الهند.

---

(73) المصدر نفسه، ص 440-441.

(74) المصدر نفسه، ص 390-391، و Sierksma, Ibid., pp. 146 ff.

ديفاس وأسوراس

لكن مثل هذه الترسيمات جرى استحضارها دائماً في الهند والتوسع بها على أصعدة مرجعيّة مختلفة، ومن منظورات متعدّدة. وقد ناقشت في مكانٍ آخر ذلك التعارض بين ديفاس وأسوراس، أي بين الآلهة و«الشياطين»، بين قوى النور وقوى الظلمات. لكن ومنذ زمن الفيدا، جرى تأويل هذه المعركة التي تمثل موضوعة أسطورية واسعة الانتشار، وأسبغ عليها معنى فريداً وأصيلاً، وبالتحديد أكثر فقد صير إلى تكملتها «تمهيد» يكشف عن التضارب الكامن صلب الاتحاد التكويني أو الأخوّة بين ديفاس وأسوارس.

«يخيل إلى وأحدنا أن العقيدة الفيدوية تجهد وتشقى لبلورة منظور مزدوج: ومع أن الديفاس والأسوراس، باعتارهما واقعاً مباشراً وملموساً، وكما يتبدى العالم إلى ناظرينا، لا يمكن المصالحة والمواءمة بينهما، وأنّهما مختلفان في الطبيعة، ومحكومان بأن يظلا على صراع دائم في ما بينهما، فإننا نتبيّن، بالمقابل، بأنهما كانا في بدايات الزمان، أي قبل الخلق، وقبل أن يتّخذ العالم شكله الحالي، من جوهر واحد»[75].

أضف إلى ذلك أن الآلهة هم، أو أنّهم كانوا، أو من الممكن أنَّ يكونوا من الأسوراس، أي من غير الآلهة. فنحن هنا من ناحية، حيال صيغة جريئة للوضع الإلهي الملتبس، وهو التباس يجد التعبير عنه كذلك في الصفات المتناقضة التي يتّصف بها كبار الآلهة الفيدويين، مثل الإلهين أغني وفارونا[76]. كما إننا من ناحية ثانية،

---

(75) Mircea Eliade: *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris: [Gallimard], 1962), p. 109, et *Mephistopheles and the Androgyne; Studies in Religious Myth and Symbol*, Translated by J. M. Cohen ([New York: Sheed and Ward, 1965]), p. 89.

(76) المصدر نفسه، ص 111-113.

حيال جهد يبذله العقل الهندي لكي يتوصل إلى نوع من المنشأ الأوحد (بالألمانيّة urgrund) الذي يضمّ العالم والحياة والروح. والمرحلة الأولى من مراحل اكتشاف هذا المنظور الاشتمالي بدأت مع التسليم بأن «ما هو حقّ في الأبدية ليس بالضرورة حقاً في الدهر». لن أتابع هنا بحث هذه المشكلة، فقد سبق لي أن ناقشتها في عمل سابق.

ميترا - فارونا

وليس بأقل دلالة مما سبق التوسّع في عرض موضوعة هندو - أوروبية قديمة تتعلق بوجهي الإله الأعظم المتكاملين اللذين تسمّيهما الهند باسمي فارونا وميترا. فعام 1940 بيّن جورج دوميزيل أن الزوج ميترا - فارونا ينتمي إلى المنظومة الهندو - أوروبية الثلاثية الوظيفة، لأننا نجد نظائره عند الرومان واليونان القدماء. كما أشار دوميزيل إلى أن هذا التصور عن الإله الأعظم قد خضع في الهند لبلورة فلسفية لم يعرفها أي مكان آخر في العالم الهندو - أوروبي. ولنذكر بشكل مختصر أن الهنود القدماء يعتبرون أن ميترا «هو الرب المهيمن تحت مظهره العاقل الرصين الحليم القدوس، كما يعتبرون أن فارونا هو الرب المهيمن تحت مظهره الكئيب المهيب العنيف الرهيب المحارب»[77]. كما إننا سنجد في روما هذه اللوحة المزدوجة نفسها بِكُلّ ما فيها من تضادات وتناوبات: فمن جهة نجد التضادّ بين تبع اللوبركوسيين(*) وتبع الفلامن: «انفلات أهواء الفتى الأهوج

(77) Georges Dumézil, *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européens de la souveraineté*, Spirtual Authority and Temporal Power, 2nd ed. (Paris: [Gallimard], 1948), p. 85.

(*) «لوبركوس» من الطواطم الحامية لروما نسبة إلى الإله الذئب. والفلامن هم كهنة المعبد المختصون بالإله الرسمي للدولة، وكان عددهم 15 في روما.

وتسلّطه، في مقابل وقار الشيخ المقدس ودقته واعتداله»[78]. ومن جهة أخرى نجد اختلاف البنى والسلوكات عند ملكي روما الأولين روملوس ونوما. إذ إنَّ التضادّ بينهما يتوافق من حيث المبدأ بالذات مع التضاد بين تبع اللوبركوسيين وتبع الفلامن وهو على كلّ حال يتفق من كل الأوجه مع التقاطب بين ميترا وفارونا، وهو تقاطب نلاحظه في الهند أيضاً ليس على الصعيد الديني والأسطوري الصرف فقط، بل كذلك على الصعيد الكوني (الليل والنهار. . . إلخ) وعلى صعيد التاريخ الملحمي (إذ إنَّ مانو، الملك المشرّع، المقابل لنوما، هو حفيد الشمس ومؤسس «الملكوت الشمسي»، كما إنَّ بورورافاس، ملك الغاندارفا، المقابل لروملوس، هو حفيد القمر ومؤسس «الملكوت القمري»).

ويكفي أن نقارن بين ما فعله الرومان والهنود بالموضوعة الأسطورية ـ الشعائرية الهندو ـ أوروبية القديمة لكي ندرك الفرق بين هاتين العبقريتين. فبينما طورت الهند صياغة لاهوتية وفلسفية لمسألة التكامل والتناوب المتمثلة بهذين المظهرين للرب السيد المهيمن[79]، كانت روما تضفي الطابع التاريخي على آلهتها وعلى أساطيرها. فبقي مبدأ التكامل والتناوب، في روما، عند مستوى الطقوس والشعائر، أو أنّه استخدم في بناء تاريخ خرافي، على عكس ما جرى في الهند حيثُ إنَّ هذين المبدأين، وقد أخذا بمعنى من المعاني على أنّهما

---

(78) المصدر نفسه، ص 62.

(79) Ananda Kentish Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, American Oriental Series; v. 22 (New Haven, Conn.: [American Oriental Society], 1942), and Mircea Eliade, «La Souveraineté et la religion indo-européennes,» *Critique*, no. 35 (avril 1949), pp. 342-349.

يتجسدان في ميترا وفارونا، كانا في أساس صيغة أنموذجية في تفسير العالم وتفسير البنية الجدلية التي تحكم نمط كينونة الإنسان، إذ تشتمل الوضعية البشرية بصورة خفيّة على منّوع ذكري ومنّوع أنثوي، حياة وموت، عبودية وحرية ... إلخ.

والحق أن ميترا وفارونا يقفان واحدهما في وجه الآخر مثل تضاد النهار والليل، بل مثل تضاد الذكر والأنثى (إذ تقول **الساتاباتا براهمانا** (*Satapatha Brâhmana*)، II، 4، 4 و9) ـ «إن ميترا يقذف سائله المنوي في فارونا»). أو أيضاً مثل التضاد بين من يتفكر (أبهيغنتر) ومن يفعل (كارتا)، أو بين البراهمان والكشاترا، أي «السلطة الروحية» و«السلطة الزمنية». بل إننا نجد ما هو أبلغ: فالثنوية التي صاغتها الفلسفة السامخيّة بين «حال» (بوروشا) سلبي ساكن باعتباره مراقباً، وبين «طبع» (براكريتي) فاعل وخلاق، كانت تُرى من جانب الهنود بوصفها شهادة على التعارض بين ميترا وفارونا[80]. وربما كان من الممكن استخراج هذه العلاقة نفسها من المنظومة الفلسفية الأخرى، أي الفيداتنا، في ما يخص براهمان ومايا: إذ «إن ميترا هي البراهمان»، على ما تؤكد النصوص الشعائرية القديمة، كما إنَّ المايا، في نصوص الفيداس، هي التقنية التي يستخدمها الساحر فارونا[81]. لا بل إن نصوصاً أقدم مثل (**ريغ فيدا**، الكتاب 1، الأصحاح 164، الآية 38) وصفت فارونا بأنه الظاهر المتجلي.

التقاطب و«توافق الأضداد» (باللاتينية: coincidentia oppositorium)

طبعاً لم يكن الزوج ميترا ـ فارونا النموذج الأصلي لِكُل أشكال

(80) انظر مثلاً: *Maitrâyanī Samhitā*, xii, 318 and 39, Quoted in: Dumézil, Ibid., p. 209.

(81) Dumézil, Ibid., pp. 209-210.

التقاطب الأخرى. فهو لم يكن إلا أهم تعبير من الناحية الدينية والأسطورية، عن ذلك المبدأ الذي حدّد الفكر الهندي بموجبه معالم البنية الأساسية التي تحكم الكلية الكونية والوجود البشري. والواقع أن الاجتهادات النظرية اللاحقة قد ميزت في براهمان بين وجهين اثنين: أبارا وبارا، أي «أدنى» و«أعلى»، مرئي ومستتر، ظاهر وباطن. هكذا نظل دائماً حيال سرّ التقاطب. وهذا التقاطب الذي يشكل دفعة واحدة، وحدة نصفية وتناوباً موزوناً، يمكن الكشف عن وجوده في مختلف «الشواهد» الأسطورية والدينية والفلسفية: ميترا وفارونا، الأوجه المرئية وغير المرئية من البراهمان، براهمان ومايا، بوروشا وبراكريتي، ثمّ في مرحلة متأخرة: شيفا وشاكتي أو سامسارا ونرفانا.

لكن بعض هذه التقاطبات يتجه نحو الإلغاء المتبادل ضمن توافق الأضداد أي ضمن وحدة ـ كلية متضاربة ضمن ذلك المنشأ (بالألمانيّة Urgrund) الذي تحدثت عنه منذ قليل. وليس الأمر مجرد اجتهادات نظرية ماورائية فقط، بل أيضاً كناية عن صيغ اعتمدتها الهند في محاولتها الانتساب إلى نمط من الوجود فريد في بابه. والدليل على ذلك هو إننا نجد توافق الأضداد (باللاتينية) هذا متضمناً في الجيفنا موكتا، أي «المحَرَّر في الحياة» الذي يستمرّ وجوده في العالم على الرغم من أنه بلغ الخلاص النهائي. كما نجده، في «اليَقِظ» الذي صارت النرفانا والسامسارا لديه شيئاً واحداً، أو في ذلك اليوغي التانتري الذي يستطيع الانتقال من الزهد والنسك إلى التهتّك من دون أي تعديل يذكر في سلوكه(82). كانت الروحانية

---

(82) لقد سبق أن ناقشنا هذه المشكلات في: Mircea Eliade: *Techniques du yoga,* la montagne Sainte - Geneviève (Paris: [Gallimard], 1948), et *Le Yoga; immortalité et liberté,* bibliothèque scientifique (Paris: [Payot], 1954).

الهندية مهووسة بـ «المطلق». والحال أنه مهما كانت الطريقة التي يفهم بموجبها هذا المطلق، فإن هذا الفهم لا يمكن أن يتمّ إلا باعتباره يتجاوز أشكال التناقض والتقاطب. لذا كانت الهند لا تجد حرجاً في قبول التهتّك، بوصفه وسيلة من وسائل الخلاص، في حين أن هذا الخلاص يظل ممتنعاً على الذين ما زالوا يتبعون الأحكام الخلقية المرعيّة والمعتمدة في المؤسسات الاجتماعية. فالمطلق والتحرر النهائي والحرية والموكشا والموكتي، ليست بمتناول الذين لم يتجاوزوا ما تسميه النصوص «أزواج النقائض»، أي تلك التقاطبات التي تحدثنا عنها.

إن هذا التفسير الهندي الجديد يذكّرنا ببعض الطقوس المرعية في المجتمعات الغابرة، وهي طقوس كنا قد رأينا أنها على الرغم من اندراجها ضمن الميثولوجيا، أو ضمن ما يمكن أن يكون لاهوتاً [غابراً] محكوماً ببنية تقاطبية، تهدف بالضبط إلى إلغاء النقائض في احتفالات التهتّك الجماعي التي تمارس بصورة دورية. فقد رأينا، مثلاً، أن عشائر الداياك يعلّقون العمل بِكُلّ الشرائع والمحرّمات خلال عيد رأس السنة. وليس من المجدي أن نشدّد على الفروقات القائمة بين السيناريو الأسطوري ـ الشعائري عند الداياك وبين الفلسفات الهندية والتقنيات الصوفية التي تهدف إلى إلغاء النقائض، فهي فروقات واضحة وجلية. غير أنه يظل من الثابت في كلا الحالين أن الكمال الكلي (باللاتينية) يقع خارج نطاق التقاطبات. ولا شكّ في أن الكمال الكلي عند الداياك يتمثّل في الكلية الإلهية التي تنحصر فيها وحدها إمكانية الخلق من جديد وإمكانية التجلّي الجديد للحياة الممتلئة بالغبطة، في حين أن الكمال الكلي عند اليوغيّين وغيرهم من المتصوفة المتأملين، يتعالى على الكون والحياة، لأنه يمثل بعداً وجودياً جديداً، بُعد الوجود «غير المشروط»، بعد الحرية المطلقة،

والغبطة، ونمطَ وجودٍ لا سابق ولا مثيل له لا في الكون ولا عند الآلهة، إذ هو إبداع بشري محض، يقتصر الوصول إليه على البشر وحدهم. حتّى إذا شاء الآلهة أن يتوصلوا إلى الحرية المطلقة كانوا ملزمين بالتجسد وإلى انتزاع هذا الخلاص عن طريق الوسائل التي اكتشفها وبلورها البشر.

لكن بالعودة إلى المقارنة بين الداياك والهنود فإن هناك أمراً أخر يتوجب علينا أن نضيفه وهو أن الإبداع الذي تأتي به عبقرية إثنيّة محددة أو ديانة معينة لا يتجلّى فقط عبر عملية إعادة تأويل وتقويم وتقدير لمنظومة غابرة من التقاطبات، بل يتجلّى عبر المعنى الذي يُسبَغ على عملية اجتماع الضدين أيضاً. ذلك أن تهتّك الداياك كما التهتّك التانتري، إنّما يُتِّمان نوعاً من توافقَ أضدادٍ،لكن الدلالة المستمدّة من تجاوز النقائض والتعالي عليها ليست واحدة في كلا الحالتين. وبتعبير آخر، فإنه لا التجارب التي صار ممكناً القيام بها بفضل اكتشاف التقاطبات وبفضل تعليق الآمال على تكاملها، ولا الترميزات التي تصيغ هذه التجارب وتستبق أحياناً حدوثها، بقابلة للاستنفاذ، على الرغم من أن التجارب والترميزات المذكورة قد تبدو في بعض الثقافات وكأنها استنفدت إمكاناتها واحتمالاتها كلها. فإذا كنا نتوخّى الحكم على خصوبة مذهب رمزي يعبر عن بنى الحياة الكونية، ويجعل بالتالي وفي آن معاً نمط كينونة الإنسان في الكون أمراً قابلاً للفهم، فلا بدّ لنا من منظور كلي يستوعب مجمل الثقافات الإنسانية.

اليانغ والين

أرجأت عن عمد الكلام عن الصين حتّى النهاية: فكما هي الحال في المجتمعات الغابرة في الأمريكتين وأندونيسيا، كان التقاطب الكوني، المعبّر عنه برمزي اليانغ والين «معيشاً» في الصين عبر الطقوس والشعائر. كما أنه كان منذ زمن مبكّر نموذجاً لتصنيف

جامع شامل. إلى ذلك، وكما هي الحال في الهند، فقد جرى تطوير أفق هذا الزوج من المتناقضات وتوسعته، اليانغ والين، ليصير نظرية في نشأة الكون نظمت وشرعنت من ناحية، عدداً لا يحصى من التقنيات المادية ومن المذاهب الروحية، ، كما ألهمت من ناحية أخرى أنواعاً من النظريات الفلسفية الدقيقة والمنهجية. ولن أقوم هنا باستعراض نشأة اليانغ والينّ وتكونه، ولا بسرد تاريخه، بل أكتفي بالملاحظة التالية وهي أن الرمزية التقاطبية كانت موجودة بكثرة في الأيقونيات البرونزية لعصر أسرة شانغ (1400 ـ 1122 ق. م. بحسب التقويم الصيني التقليدي). وقد لاحظ كارل هنتزي الذي كرّس لهذه المسالة سلسلة من الكتب المهمّة، أن الرموز التقاطبيّة مشغولة بشكل يبرز فيه التركيز على اتحادها واقترانها. مثال ذلك أن البومة، أو أي شكل آخر يرمز إلى الظلمات، مزوّدة بـ «عينين شمسيتين»، في حين أن رموز النور معلمة بعلامة «ليلية»[83]. ويفسّر هنتزي اتحاد الرموز التقاطبية على أنّه شهادة على أفكار دينية خاصة بتجديد الزمان وببعث روحي جديد. ويرى هذا المؤلّف أن رمزية اليانغ والين وجدت في أقدم الأشياء الطقسية قبل زمن طويل على وجودها في النصوص المكتوبة الأولى[84].

---

(83) Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* ([Antwerpen: De Sikkel, 1951]), pp. 192 ff.

أنظر أيضاً ملاحظاتنا في: *Critique*, no. 83 (avril 1954), pp. 331 ff.

(84) Carl Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele. Ein Beitrag zur Seelensymbolik in China, Grossasien, Altamerika* (Stuttgart: [Klett], 1961), pp. 99 ff.

ولعرض إجمالي لمشكلة التقاطب انظر: Hermann Koester, *Symbolik des chinesischen Universismus*, Symbolik der Religionen; 1 (Stuttgart: [Anton Hiersemann], 1958), pp. 17 ff.

وهذه هي النتيجة التي توصل إليها أيضاً مارسيل غرانيه ولو عبر مصادر أخرى وباستخدامه لمنهج آخر في البحث. ويذكر غرانيه أن لفظة اليِنّ تستحضر في الشيكنغ (Che King) فكرة الطقس البارد والملبّد بالغيوم، وما هو داخلي أيضاً، في حين أن لفظة يانغ توحي بفكرة الدفء والتعرّض لنور الشمس[85]. فاليانغ واليِنّ يدلان، بتعبير آخر، على مظاهر المناخ العينية والمتضاربة[86]. وفي أحد كتب العرافة، كوي تسانغ (Kouei tsang)، وهو كتاب فُقد منذ زمن طويل ولم يبق منه إلا بعض المقاطع، يجري الكلام عن «وقت للنور» وعن «وقت الظلام» - وهذا كلام يستبق المثل السائر عن تشووانغ شو: «وقت للبهاء ووقت للانكفاء. وقت للصفاء ووقت للوجوم. وقت للحياة ووقت للموت»[87]. فالعالم يمثل إذن «كلاً واحداً ذا طبيعة دورية [تاو، بيين، تونغ] قوامه المزاوجة بين ظاهرتين متكاملتين ومتناوبتين»[88].

ويعتقد غرانيه أن فكرة التناوب والتعاقب قد طغت على ما يبدو على فكرة التضاد[89]. وهذا ما تبيّنه لنا بنية التقويم الصيني. «فقد استُعين باليانغ واليِنّ لتنظيم مادة الروزنامة لأن رموزها وشعاراتها تستحضر استحضاراً شديداً مسألة المزاوجة الإيقاعية بين مظهرين عينّيين متضادّين»[90]. ففي الشتاء، على ما يرى الفلاسفة، «يقهر اليِنّ

---

(85) Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, l'évolution de l'humanité, synthèse collective; [1. section. XXV bis] (Paris: [La Renaissance du livre], 1934), p. 117.

(86) المصدر نفسه، ص 118.

(87) المصدر نفسه، ص 132.

(88) المصدر نفسه، ص 127.

(89) المصدر نفسه، ص 128.

(90) المصدر نفسه، ص 131.

اليانغ الذي يخضع تحت طبقات الأرض المتجمدة إلى ضرب من الامتحان السنوي يخرج منه معافى ممتلئاً حيوية. ثمّ يفرّ من سجنه في بداية الربيع. عندئذٍ يذوب الجليد وتستيقظ الينابيع من سباتها»[91]. هكذا يتضح أن الكون عبارة عن سلسلة من الأشكال المتضادّة التي تتعاقب وتتناوب بصورة دورية.

كان مارسل غرانيه متأثراً باجتماعوية دوركهايم إلى حدّ كبير، الأمر الذي حدا به إلى أن يستخلص تصوراً وصياغة منظومية لأشكال التناوب الكونية من الصيغ القديمة للحياة الاجتماعية الصينية. ونحن لا نحتاج إلى أن نجاريه في هذا الاتجاه. لكن من المهم في نظرنا إبراز التناظر القائم بين التناوب المتتام (Complementary) للنشاطات لدى الجنسين، وبين الإيقاعات الكونية التي تخضع لتعاقب أفعال اليانغ والينّ. وبما أنه صار تعيين طبيعة مؤنثة في كلّ ما هو ين، وطبيعة مذكرة في كلّ ما هو يانغ، فإن موضوعة الزواج المقدس التي تهيمن في رأي غرانيه على كلّ الميثولوجيا الصينية، تنمّ عن بعد كوني، فضلاً عن البعد الديني. والتضادّ الشعائري بين الجنسين الذي يتمّ في الصين القديمة «على النحو المعروف بين جمعيتين حرفيتين متنافستين»[92] يعبّر في الوقت نفسه، عن التضاد المتتام بين نمطي وجود، وعن تناوب مبدأين كونيين، اليانغ والينّ. وفي الأعياد الجماعية التي يُحتفل بها خلال الربيع والخريف يصطف الكورسان المتضادان وجهاً لوجه ويأخذ كلّ منهما بتحدّي الآخر شعراً. «اليانغ يبتدئ الكلام، والينّ يجيب» .. وهاتان الصيغتان قابلتان لتبادل الأدوار. وهما تعبران على نحو مشترك، عن وتيرة الإيقاع الكوني

(91) المصدر نفسه، ص 135.
(92) المصدر نفسه.

والاجتماعي[93]. إن الكورسين المتضادين يتجابهان كما يتجابه الظل والنور. والمكان الذي يتجمّعان فيه يمثّل مجمل المجال، تماماً مثلما ترمز المجموعة إلى مجمل الجماعة البشرية ومجمل الحقائق المنتمية إلى عالم الطبيعة[94]. ويتوّج هذا الاحتفال زواج جماعي مقدّس. وكما سبق أن لاحظنا فإن هذا النمط من حفلات التهتك الشعائرية أمر شائع في أماكن عدة من العالم. في هذه الحال أيضاً نجد أن التقاطب الذي يتم التسلّيم بأنه قاعدة أساسية تحكم الحياة طوال السنة، صار في حكم الملغى أو المتجاوز عبر توحّد النقيضين.

ولا نحتاج إلى مزيد قول حول عملية بلورة هذه المقولات من خلال الجهد المنهجي للفلاسفة. جلّ ما يمكن أنْ نضيفه هنا هو أن مقارنة مقولة التاو مع مختلف الصيغ البدائية التي تتحدث عن «العنصر الثالث» باعتباره حلاً للتقاطبات يشكل موضوعة شيّقة بالنسبة لمؤرخ الأفكار. ولحسن الحظ فإن هذا العمل جار على قدم وساق.

ملاحظات ختامية

في ختام هذا البحث أودّ أن أعود إلى نقطة تبدو لي حاسمة في كلّ بحث مقارن، عنيت بها تحديداً عدم جواز ردّ الإبداعات الروحية إلى أيّ منظومة من القيم كانت قائمة قبلها. ففي العالم الأسطوري والديني نجد أن كلّ إبداع يعيد خلق بناه الخاصة به، مثلما أن كلّ شاعر كبير يعيد اختراع لغته. والواقع أن مختلف أنماط القسمة الثنائية والتقاطب، والثنويّة والتناوب، والإثنينات المتناقضة وتوافق الأضداد، أمور نجدها في كلّ أنحاء العالم وخلال كلّ مراحل الحضارة. لكن مؤرّخ الأديان يهتم أساساً بالكشف عما فعلته حضارة بعينها، أو

---

(93) المصدر نفسه، ص 141.

(94) المصدر نفسه، ص 143.

مجموعة من الحضارات، بهذه المعطيات المباشرة. إن اجتهاداً تأويلياً يتتبّع عملية فهم الإبداعات الثقافية يتردّد أمام المحاولة التي تسعى إلى ردّ كل أصناف الإثنينات والتقاطبات إلى نمط أساسي واحد يعكس ضرباً من النشاطات المنطقية اللاواعية. ذلك أن التقسيمات الثنائية قابلة من جهة، للتصنيف إلى فئات عدة، كما إنَّ بعض المنظومات النموذجية من جهة ثانية، قابلة لأن تحمل عدداً مذهلاً من الوظائف والقيم. ولا مجال هنا لوضع جردة كاملة ومفصّلة بكل أصناف ومنوّعات الإثنينات، والتقسيمات الثنائية، والتقاطبات، الدينية. فهذا في الواقع عمل واسع متشعّب يفيض عن نطاق موضوعنا. لكن الوثائق القليلة التي حلّلناها، والتي حرصنا في اختيارها على أن تكون ممثّلة أفضل تمثيل لغيرها من الوثائق، تكفي للحكم على تحليلنا.

هكذا يسعنا أن نميّز على وجه الإجمال بين 1 ـ مجموعات التقاطبات الكونية، و2 ـ المجموعات التي تتصل مباشرة بالوضع البشري. ولا شكّ في أن هناك ترابطاً بنيوياً وثيقاً بين التقسيمات الثنائية والتقاطبات الكونية، وبين تلك التي تتصل بالنمط المخصوص لوجود الإنسان. على الرغم من ذلك فإن تمييزنا المذكور لا يخلو من فائدة، إذ إن التقاطبات التي تنتمي إلى المجموعة الثانية بشكل خاص هي التي شقّت الطريق في عدد من الثقافات وابتداءً من لحظة تاريخية معينة أمام النظر والتفكير الفلسفيين. ويمكننا أن نميّز في التقاطبات الكونية بين تقاطبات ذات بنية مكانية (يمين/ يسار، فوق/ تحت . . . إلخ)، وأخرى ذات بنية زمانية (ليل/ نهار/ الفصول . . . إلخ)، وثالثة تختص بتحديد العمليات التي تجري بموجبها الحياة الكونية (حياة/ موت/ وتيرة الحياة النباتية . . . إلخ). أما التقسيمات الثنائية والتقاطبات المتعلّقة بالوضع البشري والتي تكون أحياناً شيفرة

لفك ألغاز هذا الوضع البشري، فهي أكثر عدداً من الأولى وأكثر «انفتاحاً»، إذا جاز القول. ويظل الزوجان الذكر والأنثى هما الأساسيان فيها، لكن بوسعنا أن نميّز فيها أيضاً بين تقسيمات ثنائية عرقية (نحن/ الآخر الغريب) وأسطورية (التوأمان المتضادان) ودينية (مقدس/ دنيوي. وهذه في الواقع ثنوية تعبّر عن قسمة كلية تتعلق بالكون كما تتعلق بالحياة والمجتمع، الآلهة/ وأعداء للآلهة ... إلخ.) وتقسيمات ثنائية خُلُقية (الخير/ الشر ... إلخ).

إن أول ما يستدعي الانتباه في هذا التصنيف الموقت والمجتزأ هو أن هناك عدداً كبيراً من التقسيمات الثنائية والتقاطبات التي «تتضمن الواحدة منها الأخرى»، مثل التقاطبات الكونية، مثلاً، والتقسيمات الثنائية الجنسية والدينية. فهي في نهاية الأمر تعبّر عن صيغ الحياة وأشكالها بما هي تواتر وتناوب. وكما لاحظنا عند عشائر الكوجي والأندونيسيين (والشيء نفسه ينطبق على الصينيين) أن التضاد التقاطبي يتحول إلى «الشيفرة» التي تمكن الإنسان من الكشف في آن واحد عن بنية العالم، وعن معنى وجوده هو. على هذا الصعيد لا يعود يسعنا أن نتحدث عن «ثنوية» دينية أو خلقية، إذ إنَّ التضاد لا يفترض وجوداً مسبقاً «للشر» أو «للشيطاني». إن الأفكار الثنوية الواضحة المحددة تبرز إلى الوجود من تلك الأزواج من المتضادات التي لا يكون فيها أحد الزوجين المتعارضين متضمّناً في الآخر. وهذا أمر واضح في الميثولوجيا الكاليفورنية المتعلّقة بنشأة الكون، والتي تعطي مكانة بارزة لِكُلّ من الله والقيّوط، على حدّ سواء. لكننا نجد أيضاً مثل هذا الوضع في ميثولوجيا مانابوش: إذ إن صراعه مع القوى الدنيا لم يكن مقرراً سلفاً، بل نشأ إثر حادثة عابرة (مقتل الذئب).

قد يكون من المفيد أن نحدّد بدقة، في أي ثقافات، وفي أي

أزمنة فقدت الأوجه السلبية من الحياة وظيفتها الأصلية، فتحوّلت من كونها مقبولة ومعترف بها على أنّها لحظات تكوينية وعادية صلب الكليّة الكونية، إلى أن تفسر على أنّها تجلّيات للشر. إذ يبدو أن «فكرة الشر» في الديانات المحكومة بمنظومة تقاطبات، لا تظهر باعتبارها فكرةً مستقلّة إلا ببطء وبشيء من الصعوبة، حتّى إنَّ فكرة الشر تستبعد من نطاقها، في بعض الحالات، عدداً من أوجه الحياة السلبية (مثل الشقاء والمرض والعنف والحظ العاثر والموت . . . إلخ). وقد رأينا، عند عشائر الكوجي، أن «فكرة الشر» مقبولة بوصفها لحظة ضرورية لا مفرّ منها من لحظات الحياة.

ختاماً من المهم التذكير بأن الوساطة بين المتناقضات تطرح هي الأخرى عدداً لا بأس به من الحلول. فهناك تعارض، وصدام، وقتال (أو معركة)، لكن النزاع ينحلّ في بعض الحالات ضمن نوع من الاتحاد ينتج منه «عنصر ثالث»، بينما تبدو التقاطبات في حالات أخرى متعايشة بصورة متضاربة ضمن نوع من توافق الأضداد، أو أنّه يصار إلى تجاوزها، أي إلى إلغائها إلغاءً جذرياً، أو إلى تحويلها إلى شيء غير واقعي أو مستعصٍ على الأفهام أو من دون معنى (وأعني هنا بشكل خاص بعض الحلول التي تطرحها الماورائيات الهندية والتقنيات «الصوفية»). إن هذا التنوع في حلول المسائل المطروحة عن طريق التوسط بين المتناقضات (ويجب أن نضيف إليها الطروحات «الثنوية» الجذرية التي ترفض كلّ أنواع الوساطة) يستحق استقصاء خاصاً. فإذا كان صحيحاً أن أي حلّ للأزمة الناجمة عن وعي التقاطبات ينطوي بمعنى من المعاني على بداية الحكمة، فإن تعدّد هذه الحلول وتنوعها الشديد يدفع بحدّ ذاته باتجاه النظر النقدي ويمهّد الطريق أمام نشوء الفلسفة.

الثبت التعريفي

الإثنولوجيا (Ethnology): من اليونانية: إثنوس، أي الشعب أو القوم، وهي ذلك الفرع من الأنثروبولوجيا الذي يقارن ويحلل الأصول والجذور، والتكنولوجيا، والدين، واللغة، والبنية الاجتماعية للمجموعات الإثنية أو القومية أو العرقية للبشر. **والإثنوغرافيا (Ethnography)** (من اليونانية أيضاً: إثنوس الشعب أو القوم وغراف الكتابة) هي نوع الكتابة الذي يقدم درجات وصيغ مختلفة من الوصف الكمي والنوعي للظواهر الاجتماعية الإنسانية استناداً إلى عمل ميداني يقوم به الباحث ضمن جماعة أو جماعات محددة بالاتصال المباشر مع ثقافتها. ويقوم الإثنولوجيون بأخذ الأبحاث التي أجراها ودوّنها الاثنوغرافيون ويقارنون في ما بين مختلف الثقافات بحثاً عن ما هو مشترك وما هو خاص ومميز في كل منها وصولاً إلى محاولة إعادة تركيب التاريخ البشري وتعيين ثوابت ثقافية وتعريف التغير الثقافي وصياغة تعميمات حول «الطبيعة البشرية»، وهو المفهوم الذي انتقده فلاسفة ومفكرون منذ القرن التاسع عشر (هيغل، ماركس، البنيوية ... إلخ). وفي بعض البلدان مثل أمريكا وبريطانيا تسمى الإثنولوجيا أنثروبولوجيا ثقافية أو اجتماعية. ومنذ أواخر القرن الثامن عشر جرى اعتبار الإثنولوجيا فرعاً علمياً ولكن بالإمكان أن

نسمي كل دراسة مقارنة للجماعات البشرية إثنولوجيا. وقد ساهم اكتشاف العالم الجديد في آخر القرن الخامس عشر في تطور الاهتمام الغربي بالآخر المختلف الذي سمي يومها البربري المتوحش أو البرّي. وهكذا جرى تعميم ثنائية الحضارة والبربرية. إلا إن تطور الإثنولوجيا على يد كلود ليفي ـ ستروس (الأنثروبولوجيا البنيوية) أدى إلى نقد جذري لمفاهيم التقدم والحتمية والتطور الخطي ولتلك الثنائية المزعومة عن مجتمعات لها تاريخ ومجتمعات بلا تاريخ. وكان مقصد ليفي ـ ستروس إيجاد ثوابت أو ثابتات كونية عامة في المجتمعات البشرية (تحريم سفاح القربى برأي ليفي ـ ستروس). إلا أن هذا النوع من العمومية الثقافية الكونية قد جرى دحضه وخصوصاً في أعمال ماركس ونيتشه وميشال فوكو ولويس آلتوسير وجيل دولوز.

الإثنوميتودولوجيا (Ethnomethodology): (حرفياً تعني دراسة مناهج وطرق عيش شعب أو قوم) هي فرع سوسيولوجي يفحص الطرق التي بها يفهم الناس عالمهم الذي يعيشون فيه، ومن خلالها ينقلون هذا الفهم إلى غيرهم وبواسطتها ينتجون النظام الاجتماعي المشترك الذي يعيشون فيه. وكان هارولد غارفنكل (Harold Garfinkel) هو الذي نحت المصطلح في الستينيات. وتتميز الإثنوميتودولوجيا عن علم الاجتماع التقليدي في أمرين أساسيين: **الأول**، في حين تكتفي السوسيولوجيا بتحليل المجتمع بناء على ما هو قائم تهتم الإثنوميتودولوجيا بسؤال كيف (بواسطة ماذا؟) يجري إنتاج هذا النظام الاجتماعي وكيف يجري تعميمه والتشارك فيه؟ **الثاني**، في حين يقدم علم الاجتماع التقليدي توصيفات لأوضاع اجتماعية تنافس التوصيفات التي يقدمها الأفراد المشاركون بهذه الأوضاع، تسعى الإثنوميتودولوجيا إلى وصف الممارسات (الطرائق والأساليب) التي يستخدمها هؤلاء الأفراد في توصيفهم لتلك الأوضاع بالذات.

الأنثروبولوجيا (Anthropology): من اليونانية أنتروبوس، أي الكائن البشري ولوغوس أي المعرفة. فهي بالتالي الدراسة العلمية للبشر أو علم الإنسان أو الإناسة، وتبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعراقه وعاداته ومعتقداته . . . إلخ. ولم ينشأ هذا العلم من فراغ، إذ إن جذوره هي في البيولوجيا والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وفي أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وبفضل أعمال فرانز بوعاس وبرونيسلاف مالينوفسكي تميزت الأنثروبولوجيا الاجتماعية عن بقية فروع العلوم الاجتماعية، وذلك بالتركيز على الفحص المتعمق للسياقات الحضارية وعلى المقارنة ما بين الثقافات المختلفة للشعوب وعلى الأهمية التي توليها على الانغماس التجريبي الطويل الأمد في مجال أو حقل الدراسة والبحث، وهو ما يسمى بالمعاينة عبر المشاركة. شددت الأنثروبولوجيا الثقافية خصوصاً على النسبية الثقافية، وكان ذلك أَظهر ما يكون في الولايات المتحدة بدءاً من انتقادات بوعاس ضد الأيديولوجيا العنصرية للقرن التاسع عشر، مروراً بدعوات مارغريت ميد للمساواة بين الجنسين وللتحرر الجنسي، وانتهاء بالنقد الحديث للقهر الاستعماري وما بعد الاستعمار، وفي الدعوة إلى التعددية الثقافية.

الإنوما إليش (Enuma Elish): هي ملحمة أو أسطورة الخلق والتكوين البابلية وقد اكتشف العلماء أجزاءها المتفرقة في أنقاض وبقايا مكتبة أشوربانيبال في نينوى (الموصل، العراق) وأعاد هنري لايارد تجميعها عام 1849. والملحمة عبارة عن ألف بيت من الشعر باللغة الأكادية على سبع لوحات، أو ألواح من الآجر، كل منها تحمل ما بين 115 و170 سطراً من النص. وقد ضاع معظم سطور اللوح الخامس. وقد وجدت نسخة مطابقة عن اللوح الخامس في سلطانتيب (حران القديمة). وهذه الملحمة هي أهم مصدر لفهم النظرة البابلية للكون والحياة، لا بل

أثبت باحثون كثر أنها في أساس سفر التكوين التوراتي. والنقطة الجوهرية في ملحمة الإنوما إليش تتمثل في محورية دور الإله مردوك (الإله البابلي الأكبر) وفي وجود البشر لخدمة الآلهة، حتى قيل إن هدف الملحمة تعظيم مردوك ورفعه فوق كل الآلهة البابليين. وهناك نسخ آشورية عن الملحمة، أهمها تلك التي وجدت في مكتبة أشوربانيبال، وتعود إلى القرن السابع قبل الميلاد. ويعتقد أن القصة بحد ذاتها تعود إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد. والبعض يقول إنها لا ترقى إلى أبعد من القرن الرابع عشر.

البطل المحضِّر أو مؤسس الحضارة (Civilizational Hero): هو بطل أسطوري خاص ببعض الجماعات العرقية والدينية والثقافية يعمل على تغيير العالم من خلال الاختراع والاكتشاف. ولعل المقصود به مكتشف النار والزراعة والغناء والدين والتقاليد. وهو لذلك أهم الشخصيات الخرافية والأسطورية عند شعبه والمؤسس أحياناً للسلالة المالكة. وفي بعض الأساطير هو يستمرّ في الحياة أبدياً ولعله يسكن النجوم أو هو نجم معين أو مذنّب أو مجرد روح تسكن الأشياء. وفي بعض الحضارات خصوصاً لدى الهنود الحمر في أمريكا (السكان الأصليين) تمتزج شخصية البطل الأسطوري المحضر بشخصية المدلّس أو الدجال، مثل القيوط الذي يسرق النار من الآلهة (أو من النجوم أو الشمس)، فهو مدلِّس أُلعُبان (نقول بالعامية تلبيس كإسم له علاقة بإبليس بمعنى الشيطنة واللعب والاحتيال والتدليس وليس الأذية الشيطانية. والتلبيس في الأصل فعل ورد في القرآن لوصف أولئك الذين يلبسون الحق بالباطل) وهو في الآن عينه مؤسس الحضارة الخاصة بشعبه.

التكريس أو التأهيل (Initiation): ترجمها البعض **التنسيب**. وهي عند الفرق السرية الحديثة مثل الماسون وغيرهم **التكريس**. وهي في

الكنيسة المسيحية **التنشئة والتدرّج** في التنشئة (كما عند الرهبان من فرقة يسوع)، وأسرار هذا التدرّج في الكنائس هي المعمودية والتثبيت (أو سر الميرون) والأفخارستيا (قداس عشاء الشكر). وهي عند بعض آخر طقوس **القبول** وقيل طقوس **العبور والتَعْدِية** وقيل **المسارَرة** وتعني استلام الأسرار من فعل أسّر، كما في الآية الكريمة: **﴿ثم أني أعلنت لهم وأسررت لهم إسراراً﴾**[1]، وقيل **الابتداء والإدخالية**، وقيل **التسليك** (من دخول سلك التصوف أو الطائفة الحرفية). وفي الصوفية **التدرّج في المقامات** وعند الطوائف الحرفية **الترفيع** في الكار، وعند طائفة الموحدّين الدروز هي **استلام الدين** ... إلخ، وكل هذه صحيحة من حيث أن المقصود هو الطقوس والتجارب الاختبارية التي تجري للمبتدىء أو المريد (تنشئة) لكي يصير جديراً (يتأهل ويتدرّج، والعبارتان مستخدمتان في سلكي التعليم والمحاماة) بأن يكون عضواً في الجماعة (تكريسه بصفته عضواً أو تنسيبه إلى الجماعة أو قبوله فيها) أو لكي يَعبر أو يُعَدّي من حال إلى حال، أو ليبتدىء حياة جديدة، أو يدخل في سلك الطريقة أو الطائفة أو يستلم أسرارها، أو يترفع إلى رتبة أعلى ... إلا أنني وجدت في الكتب اليهودية كلمة **الترسيم** (وهي في الكنيسة المسيحية **الرسامة**) وفي تاريخ المدن الإسلامية عبارة **الشدّ** وهي مثيرة تحتاج إلى توضيح من خلال استعراض علاقة الطرق الصوفية بالطوائف الحرفية في المدينة الإسلامية[2]. شكّل العلماء في الدولة العثمانية ما صار يعرف باسم المؤسسة الدينية باعتبارها جزءاً من جهاز السلطنة ونافذةً للمؤسسة

---

(1) **القرآن الكريم،** «سورة نوح،» الآية 9.

(2) انظر: وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام،** سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 13 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).

الحاكمة على المجتمع. وتدرجت مراتب العلماء بوظائف رسمية ومرتبات معلومة وعلى رأس هذه المراتب الدينية كان شيخ الإسلام وقاضي القضاة (كبير القضاة) وشيخ الإفتاء و مفتي الديار.. وقد نما تنظيم المدينة الإسلامية بحيث يوازن ما بين المؤسسة العسكرية للحكم العثماني (الوالي والحاميات العسكرية) وبين المجتمع الأهلي الديني، وذلك عبر التنظيم الديني الذي يأتي في مقدمته (في كل مدينة) المفتي ونقيب الأشراف والقاضي الذي هو الحاكم الشرعي للمدينة والذي كان أيضاً يوجه الوظائف الدينية الأدنى فيثبت مشايخ الحرف في مشيخاتهم ويفض منازعاتهم. أما الأشراف فهم العائلات ذات الأنساب الشريفة والتي انتظمت منذ القديم في أطر معينة تحت ولاية نقيبها، وكانت عادة ما تتسلم منصب الإفتاء، إضافة إلى منصب شيخ مشايخ الحرف. فعلى الصعيد التقني والتنظيمي يخضع التنظيم الحرفي لتراتبية دقيقة صارمة بدءاً من المبتدئين (وهم الصبيان في الحرفة) إلى الصانع إلى المعلم إلى شيخ الحرفة.. وعلى قاعدة هذه التراتبية لشيخ الحرفة **أن يشّد بالكار** المبتدئين الماهرين فيصيرون صناعاً أو معلّمين. **وحفلة الشد** هي إذاً **حفلة ترفيع** من رتبة إلى أخرى يشرف عليها شيخ الحرفة والنقيب (هو مندوب شيخ المشايخ في طوائف الحرف ينوب عنه في حضور حفلات الشد والاجتماعات ويتلو الأدعية) والشاويش (رسول شيخ الحرفة يستحسنه أهل الكار وليس له سلطة قضائية بل ينفّذ أوامر الشيخ ويبلغ الدعوات والأحكام ويقوم بدور أساسي في حفلات الشد)، ويشارك فيها أهل الحي والأقارب وأهل الحرفة. وهذه الحفلة تحوي رموزاً وحركات لها دلالتها في التوزيع الوظائفي للسلطة في المجتمع الحرفي وفي الالتزام بعهود ومواثيق دينية لها فعل الضوابط لأصول الحرفة وإتقانها وعدم الغش فيها، وسلوك مخافة الله في المعاملة. فالطابع الديني الذي يرتسم في حفلة الشد، والذي يبدو في التشديد على قراءة

الفاتحة والأدعية والأناشيد النبوية وإسباغ جو من الورع والتقوى على المشدود والحاضرين، كلها أمور تشدد على العهد والميثاق والأخوّة أمام الله وأمام الجماعة»[3]. ونجد في البحث الذي قدمه إلياس قدسي إلى المؤتمر الدولي السادس للمستشرقين في ليدن (1883) بعنوان «نبذة تاريخية في الحرف الدمشقية»[4] وصفاً تفصيلياً لحفلة الشد ولعلاقة الطوائف الحرفية بالطرق الصوفية من خلال إعطاء مجالس الترفيع (الشد) طابعاً رمزياً من الحركات والرموز والإشارات التي تستعيد وتستحضر طقوس الممارسة الصوفية الطرقية فتتقاطع الحرف معها من حيث تراتبية مراحل المعرفة عند المريد ولجهة شبكة علاقات القرابة والحماية والمناصرة والتساعد في الحي (الفتوة أو القبضايات والزعيم أو الريس والشيخ وسر المهنة والطريقة... إلخ). ضمن أخوية حرفية - عائلية - دينية. ومما يورده القدسي «ربط المحزم في وسط المشدود (أي الحرفي المرفّع) وعقد طرفيه ثلاث عقد (أو أكثر)»، ولهذه العقد معنى رمزي صوفي (تماماً كما في رموز التكريس عند الماسونيين)، «فالشيخ له وحده القدرة على أن يحل العقدة الأولى لأنه رئيس الحرفة كي يعلّم المشدود ما له عليه من واجبات الخضوع، وأما الثانية فيحلها المعلم ليفتخر أنه أخرج تلميذاً ماهراً، ويحل الشاويش الثالثة لأنه أحد السلطات الثلاث التي على المشدود أن يخضع لها في كاره»... ويورد القدسي بعض الأناشيد النبوية التي يتلوها النقيب في الحفلة تنتهي بالبيتين التاليين:

«وجاء بالعهد آيات مكرمة — فحافظ العهد في خير وفي نِعم
وخائن العهد لم تربح تجارته — وهو بالحشر كم يلقى من النِقم»

---

(3) المصدر نفسه، ص 48.

(4) إلياس قدسي، «نبذة تاريخية في الحرف الدمشقية»، ورقة قدمت إلى: *International Congress of Orientalists: 6th acts* (Leiden: [n. pb.], 1883).

ويتوجه شيخ الحرفة إلى المشدود بالعبارات التالية: «يا بني إن الحرف كلها كارات أمانة على الأموال والأعراض والأرواح، والأمانة هي الدين، فإذا نفق كارك إحفظ دينك، كن صادقاً وأميناً واعلم أن كارك مثل عرضك حافظ عله بمقدرتك، وإذا استلمت أموال الناس فلا تفرّط بها، وإياك أن تخون أهل الحرفة، والخائن قبيله الديّان».

وفي ختام حفلة الشد والترفيع يعاهد المشدود المرقّع معلمه بعد أن يطلب منه هذا الأخير العهد، فيقول: «أعاهدك بعهد الله ورسوله أني لا أخون الكار، ولا أغش الصنعة في شيء»، وذلك بينما النقيب يقرأ الفاتحة فوق رأسيهما في مشهد تعبدي مؤثّر...[5].

حجر الفلاسفة (Philosopher's Stone): باللاتينية lapis philosophorum، مادة خرافية قالوا إنها قادرة على تحويل المعادن البخسة إلى ذهب، وقالوا إنه إكسير الصبا والشباب، ولوقت طويل قيل إنه المقصود بالكأس المقدسة التي حوت دم السيد المسيح. وإنه الخيمياء التي عرفها العرب وكان أساسها هرمس. ومنه اشتقت عبارة المجموع الأكبر أو العمل الأكبر (Magnum opus)، وتعني أهم وأكبر عمل يقوم به شخص ما وفي أي مجال كان. وفي التقاليد الروحانية كالقابالاه والخيمياء الهرمسية وغيرها تعني مجدداً حجر الفلاسفة. والمقصود في ذلك كله طبعاً: الهدف الذي يسعى إليه كل عالم وفيلسوف بل مطلق إنسان فهو إذن «عمل حياته» أي ذاك الذي يكرّس له حياته.

الخيمياء (Alchemy): اسم مشتق من العربية، يشير إلى صورة أولى من صور البحث في الطبيعة وإلى فرع فلسفي وروحاني قديم، والاثنين جمعا عناصر من الكيمياء والفيزياء والطب والفلك والصوفية والروحانية والفن واللغويات لتكون عناصر في قوة أعظم لا علاقة لها

---

(5) المصدر نفسه، ص 24-26.

بالسحر وإنما هي سحرية بمعنى الخارقة للطبيعة وللمعتاد. وقد انتشرت الخيمياء في مصر الفرعونية وبلاد ما بين النهرين وبلاد فارس والهند والصين وصولاً إلى اليونان الإغريقية وإلى الحضارة الإسلامية ثم إلى أوروبا التي استمرت فيها طوال القرن التاسع عشر، وأسهمت خلالها في تطور وانتشار ما صار يعرف بتقاليد الأسرار (Western Mystery Tradition). ويمكن القول إن الهرمسية والغنوصية والقابالاه والخيمياء والتقاليد الأسرارية في أوروبا، وصولاً إلى الإشراقية وإلى الأناجيل السرية المكتشفة في نجع حمادي بصعيد مصر، كلها يجمعها خيط واحد يمتد عبر الزمن التاريخي إلى بدايات الكدح الإنساني بحثاً عن المعنى والحقيقة والمطلق. وقد استمرت تعاليمها عبر النقل الشفوي (ليس دائماً كما تشهد على ذلك مكتشفات نجع حمادي ثم مغاور قمران)، وانتقلت من معلِّم إلى مريد، أو من أستاذ إلى تلميذ.

الدارما (Dharma): كلمة سنسكريتية، تعني حرفياً «ما يحمل ويسند»، بمعنى قوام الشيء وأساساته بالإشارة إلى النظام الأساسي (القانون) الذي عليه الطبيعة والحياة من التوازن والانسجام. والدارما مصطلح مركزي في الحضارة الهندية وهي تسوس أفكار الناس حول السلوك المناسب في العيش. وتبرز مركزية الدارما في حياة الهنود في كون رمزها، وهو الدولاب، يحتل موقع القلب والمركز في علم دولة الهند اليوم. وفي مجال الأخلاق تعني الدارما «الطريقة القويمة في العيش» أو «السلوك السوي في الحياة». وفي مجال الغيبيات تعني الدارما «الطريق إلى الحقيقة الأسمى». وما يسمى في الغرب الدين هو في الهند الدارما. ومن هنا وجود تراثات وتقاليد دارمية كثيرة ومتنوعة في الهند تلتقي كلها عند ما هو حق أو في انسجام حقيقي كامل مع حقائق الطبيعة. وبعض العلماء يسمي هذه الطرق

المتعددة على أنها ديانات دارمية، من قبيل الهندوسية والبوذية والجاينية والسيخية، وهي تعرف في الهند على التوالي بأسماء ساناتانا - دارما، وبوذا - دارما، وجاين - دارما، وسيخ - دارما، وكلها تشدد على كون الدارما هي الفهم الصحيح للطبيعة (أو الرب باعتباره أصل الطبيعة). وبحسب هذه التقاليد الدينية فإن الكائنات التي تعيش وفقاً لموجبات الدارما تتوصل أسرع من غيرها إلى حالة الدارما يوكام، أو الموكشا أو النرفانا (وكلها تعني التحرر الشخصي). كما تعني الدارما أيضاً تعاليم وعقائد مؤسسي تلك الديانات من مثل تعاليم غواتاما بوذا وماهافيرا. وفي المجتمع الهندي التقليدي فإن الدارما هي العقيدة الدينية والأخلاقية التي تضبط وتحدد حقوق وواجبات كل فرد.

راباي (Rabbi) ورِبّي وربّاني (Rabbin) وحاخام وحاخامات:

راباي معناها الحرفي سيدي أو أستاذي، وهي من كلمة «راف» العبرية، ومن الجذر السامي «رب»، بمعنى سيد (كما نقول رب البيت). ورِبّي بكسر الراء صيغة يديشية لكلمة راباي. وقد استخدم العرب والمسلمون كلمة ربانيون صيغة جمع مذكر لكلمة رباني للإشارة إلى الربيين أو الحاخامات واستخدموا أيضاً صيغة الجمع العربية لكلمة حَبْر: الأحبار، التي أصلها حباريم، أي الرفاق أو حور أي الذين يرتدون الأبيض، وربما يرجع المصطلح إلى اشتغالهم بالتدوين واستخدام الحبر والمحابر (محبريم). وكلمة الحاخام عبرية معناها الرجل الحكيم أو العاقل، وتدل على جماعة المعلمين الفريسيين، أي فقهاء اليهود الذين فسروا كتبهم وجمعت تفسيراتهم في التلمود حيث جعلوها الأساس الذي تدور عليه اليهودية. وكانت راباي (وينطقها السفارديم رِبّي) هي الواردة في عبرية المشناه باعتبارها لقباً للحكماء والفقهاء من أعضاء السنهدرين الذين تم ترسيمهم حاخامات (ورِبّي هي التسمية التي استخدمها تلامذة السيد

المسيح لوصف معلمهم)، وصارت مخصوصة بأحبار فلسطين في حين سمي أحبار العراق راف. ومع الزمن حلت كلمة راباي محل كلمة حاخام في معظم الديار باستثناء الدولة العثمانية التي جعلت منها اللقب الرسمي لزعماء الملة اليهودية (حاخام باشي).

السامخية أو السانخية (Samkhanism): هي واحدة من المدارس الستة للفلسفة الهندية الكلاسيكية والتي يقال إن مؤسسها هو الحكيم كابيلا. وتعتبر هذه المدرسة من أقدم المنظومات الهندوسية الأورثوذكسية التي تعترف بسلطان الفيدا. ولا يوجد اليوم مدارس سامخية في الهند إنما فلسفتها دخلت وأثّرت في مدارس اليوغا والفيدانتا، وهي من أشهر الفلسفات الثنوية.

الشعوب المسمّاة بدائية (Primitive): البدائية هي تسمية اخترعها الأوروبيون لوصف المجتمعات الأقل «تقدماً» أو الأقل «تطوراً» من حيث فقدان علامات التطور الاقتصادي أو الحداثة والعصرية كأن تكون هذه المجتمعات قليلة العدد، تحتل أرضاً محدودة المجال، وأنها لا تملك لغة مكتوبة مثلاً أو تكنولوجيا متطورة، وصلاتها الخارجية محدودة، وليس لديها بالمقارنة مع المجتمعات المتقدمة إلا تكنولوجيا وبنى اقتصادية بسيطة لا يلاحظ فيها إلا وظيفة اجتماعية قليلة التخصص. وقد استخدم الغربيون المصطلح لوصف الثقافات الغريبة التي التقى بها المستعمرون والمستكشفون وجعله أبو الأنثروبولوجيا، إدوارد تايلور، عنواناً لأهم أعماله. وقد استخدم الأنثروبولوجيون أيضاً مصطلح الإنسان البري (Savage) لوصف الشعوب التي لا تملك تكنولوجيا أو اقتصاداً حديثاً (اقتصاد السوق). واعتبر الكثيرون من الأنثروبولوجيين أن المجتمعات والثقافات «البدائية» هي أول الثقافات والمجتمعات، أي أنها ماضي البشرية مقارنة بحاضرها الراهن وهو الحاضر الغربي. وأصل كلمة بدائي يأتي

من اللاتينية primus، أي أول، وكان الغربيون يعتبرون أن المجتمعات البدائية قد حافظت على «حالتها الأولى»، أي على الحالة التي كانت عليها خلال العصر الحجري أو الباليوليتي أو النيوليتي. وليس هناك اليوم من شك في كون هذه النظرة وتلك النظريات شديدة العنصرية والتمييز العرقي، ناهيك عن خطلها وخطئها العلمي. فقد صار شائعاً اليوم القول إن المجتمعات أو العشائر البدائية كان لها تاريخها الخاص الذي هو بطول تاريخ غيرها وكان لها تطورها وحداثتها وقيمها الخاصة مما لا يجوز مقارنته سطحياً بالمجتمعات الغربية. ويعتبر اليوم وصف ثقافة ما بأنها بدائية من أعمال الحط من قيمة الآخر المختلف. ولذا فقد اختفى استخدام المصطلح خصوصاً في الأوساط الأكاديمية.

الطهرانيون (Puritans): في الأصل استخدم المصطلح لوصف شيعة من هراطقة القرن الثالث (بحسب وصف الكنيسة المسيحية الرسمية لهم) إلا أن المصطلح يطلق حالياً من دون تمييز على عدد من الكنائس البروتستنتية من القرن السادس عشر إلى الوقت الحاضر. ولم يستخدم الطهرانيون المصطلح لوصف أنفسهم بل استخدمه أعداؤهم للتحقير والتشهير. والمصطلح يعني عموماً نوعاً من الاعتقاد وليس كنيسة أو شيعة محددة. والطهراني في إنجلترا القرن السادس عشر كان ذاك الباحث عن نقاوة وطهر العقيدة والعبادة في صورتهما الأولية أيام المسيح نفسه وكنيسته الأولى. ويطلق الوصف على أولئك الذين رفضوا الإصلاح الذي أجرته الملكة إليزابيث الأولى ثم الملك جايمس الأول في الكنيسة الإنجليزية (الذي أفضى إلى الكنيسة الرسمية الأنغليكانية) واحتجوا خصوصاً على تنازلهما أمام البابوية. وقد فضّل الطهرانيون البقاء على ما كانت عليه البروتستنتية الأوروبية وخصوصاً الكالفينية في مدينة جنيف واللوثرية الألمانية. والنقطة

الأساسية في هذا الاحتجاج هي رفض الأخذ بالنظام الكنسي البابوي. وقد اختلط معنى الطهرانية بالأصولية من خلال الشيع البروتستنتية الأمريكية التي صار اسمها الشيع الإنجيلية، وصارت تعتبر من مذاهب الألفية والمسيحانية المحدثة (راجع تعريفها).

الطوطم والطوطمية (Totemism): الطوطم، ويكتب أحياناً التوتم، لفظ دخل في اللغات الأجنبية عام 1791 بعد أن أخذه أحد الرحالة الإنجليز عن لغة الهنود الحمر في أمريكا الشمالية (من عشيرة الأوجيبوا). وأول من أعتبر الطوطمية نظاماً اجتماعياً هو العالم الإنجليزي جون فرغوسون مكلينان (John Ferguson McLennan) (1827 ـ 1881). والمقصود بالطوطم، بحسب دوركهايم (في كتابه **الأشكال الأولية للحياة الدينية**) كائنات تحترمها بعض القبائل المتوحشة، ويعتقد كل فرد من أفراد القبيلة بوجود نسب بينه وبين واحد منها يسميه طوطمه. وقد يكون الطوطم حيواناً أو نباتاً أو غير ذلك، وهو يحمي صاحبه وصاحبه يحترمه ويقدسه أو يعبده. وإذا كان حيواناً لا يقدم على قتله، أو نباتاً لا يقطعه أو يأكله.. وتختلف الطوطمية عن عبادة الحيوانات والنباتات الشائعة عند بعض القبائل والمعبّر عنها بالديانة الفيتيشية أن هذه عبادة صنم بصورة حيوان وتلك تقديس نوع من أنواع الحيوان أو النبات أو عبادته.. والطوطم بالنظر إلى مجموع القبائل ثلاث طبقات: **أولاً**، طوطم القبيلة وهو عام يشترك في احترامه جميع أفرادها ويتوارثونه. **ثانياً**، طوطم الجنس وهو ما يخص باحترامه أفراد أحد الجنسين الذكور أو الإناث... **ثالثاً**، الطوطم الشخصي وهو الخاص بالفرد لا يرثه أبناؤه.. وطوطم القبيلة هو الأولى بالاعتبار: وهو حيوان أو نبات أو شيء آخر يشترك في تقديسه أو عبادته أفراد قبيلة من القبائل، ويتسمون باسمه، ويعتقدون أنه جدهم الأعلى، وإنهم من دم واحد مرتبطون بعهود

متبادلة ترجع إلى ذلك الطوطم . . . وللطوطم عندهم اعتباران ديني واجتماعي. . . . فالطوطم من الوجهة الدينية يعتبر أباً للقبيلة وأنها من نسله. ولكل قبيلة حديث خرافي عن طوطمها يتناقلونه أباً عن جد يغلب أن يكون مداره على كيفية انتقاله من الحيوانية أو النباتية إلى الإنسانية. أما بالاعتبار الاجتماعي فهو الحقوق المتبادلة بين أفراد القبيلة التي يجمعها اسم الطوطم مقابل القبائل الأخرى المنسوبة إلى طوطمات أخرى. . . واعتبر دوركهايم الطوطمية أقدم ديانة أو الديانة الأولية البدئية. وأن الطوطم رمز للقوة الاجتماعية، والأقدمون بتقديسهم الطوطم إنما يقدسون المجتمع مصدر كل دين وما النفس إلا رمز للكائن الاجتماعي وما الإله إلا المجتمع نفسه. أما فرويد في كتابه **الطوطم والمحرّم** (*Totem and Taboo*) فقد رأى أن الطوطم يكنى به عن الوالد (على أساس نظريته المعروفة في الغريزة الجنسية)، وقد تحولّت عاطفة الكره والحسد إليه.. فيفسّر فرويد الطوطمية ونشأة الديانات بالاستناد إلى نظرية داروين حول الإنسان الأول الذي عاش كالقردة الراقية في شرذمات بسيطة يترأس كل واحدة منها ذكر قوي يستقل وحده بالإناث .. فقال فرويد إن الأبناء الذين قويت سواعدهم وضاقوا ذرعاً باستبداد الأب الأكبر قتلوه وشربوا دمه وأكلوا لحمه ليستمدوا شيئاً من قوته ويتوزعوا نساءه بينهم. ولكنهم بعد ذلك ندموا على فعلتهم فحرموا على أنفسهم الاقتراب من نساء أبيهم وعكفوا على الطوطم فأكرموه وامتنعوا عن قتله وأكله إلا في بعض الحفلات الدينية يعيدون فيها ذكر هذا الانتصار ويأكلون طوطمهم ليدخلوا في أجسامهم شيئاً من القوة الكامنة فيه، ولكنهم يفعلون ذلك وهم يستغفرون ويتأسفون. . . والديانات التالية على الطوطمية مبنية بحسب فرويد على شعور بالجرم الفظيع الذي قام به الناس وعلى عاطفتي الأسف والندم وما الخطيئة الأصلية إلا نتيجة إساءة قام بها الأولاد نحو الإله الأب.

وقد كتب بعض العلماء (أبرزهم روبرتسون سميث) دراسات تثبت وجود الطوطمية عند العرب الجاهلية. وأبرز من رد هذه الادعاءات وفندّها علمياً الأمير شكيب أرسلان والأستاذ جرجي زيدان.

العقيدة الألفية (Millenarism/ Millenarianism): معتقد تحمله جماعات أو حركات دينية ـ اجتماعية.ـ سياسية تؤمن بعصر جديد سمته تحول عظيم للمجتمع يُغيّر كل مناحي الحياة (سلباً أو إيجاباً). ويؤمن الألفيون بأن العصر الألفي هو عصر تلغى فيه المحرمات أو القيود والضوابط المعروفة في المجتمعات فينتج أحياناً عن هذا الإيمان أعمال عنف داخلي (انتحار جماعي) أو خارجي (أعمال إرهابية) هي كلها تحضيرات لظهور القوى الخارقة التي ستخلص البشر وتحكم ألف عام قبل القيامة والحساب (ومنها القول الشائع شعبياً تؤلف ولا تؤلفان). ويلجأ بعض الألفيين إلى الانعزال عن المجتمع انتظاراً لليوم الموعود أو إلى الحرب ضد المجتمع للتعجيل باليوم الموعود. ومنه الحركة الدينية المعروفة بالحركة **الألفانية** (Millennialism) (المسيحية الأصل) التي تؤمن بدورة ألف سنة هي الفترة التي يحكم فيها المسيح في مجيئه الثاني وقبل يوم الحساب. فالحركة الألفانية هي إذاً شكل مخصوص من المذهب الألفي العام. وهناك اتجاهات داخل التيار الألفي القوي في أمريكا: اتجاه يسمى السابقية وهم القائلون إن عودة المسيح شخصياً إلى الأرض سابقة على إقامة الملكوت الذي سيحكمه بنفسه لمدة ألف عام يعلن فيها الإنجيل على البشر جميعاً. والاتجاه الثاني هو اللاحقية الذين يقولون إن عودة المسيح لإقامة ملكوته لاحقة لإعلان الإنجيل على البشر، وكانت هذه النظرة هي التقليدية المتعارف عليها لدى معظم الإنجيليين الغربيين منذ الإصلاح البروتستنتي، ولكنها بدأت تتراجع أمام السابقية. وينقسم السابقيون

إلى مذهبين الأول هو السابقية التاريخية الذين يزعمون أن عودة المسيح وإقامة الملكوت الألفي إنما هو موقف تاريخي في المسيحية. والسابقية المستقبلية أو القَدَرية (ويسمونها أيضاً التدبيرية) هي مذهب محدث برز في القرن التاسع عشر بأعمال جون نيلسون داربي وس.أي. سكوفيلد وغيرهما وهو في أساس الأصولية الإنجيلية التي تطورت منها فرقة المسيحية الصهيونية. ويزعم أصحاب هذا المذهب إن الله جعل في التاريخ مسارين متوازيين: أحدهما يعمل من خلال إسرائيل والثاني من خلال الكنيسة. ويزعمون أن هناك سبعة أقدار (تدابير) تفسر أو تدل على علاقة الله بالبشر، فكل قدر هو دور، والقدر الحالي هو السادس وهو «دور الكنيسة والنعمة ينتهي بعودة المسيح لإقامة مملكته الألفية وذلك هو الدور السابع. وعندها سوف «تُختَطف» الكنيسة من التاريخ وتستأنف إسرائيل دورها الأصيل باعتبارها أداة الله في الأيام الأخيرة. وسوف تحدث إعادة مسيحانية لعرش داوود لمدة سبعين أسبوعاً بعد إعادة بناء الهيكل، وذلك بحسب الفقرتين الكتابيتين الأساسيتين اللتين تستعملان لتسويغ هذه العقيدة[6].

الغنوصية (Gnosticism): (من اليونانية gnosis أي المعرفة) تشير إلى خليط من الحركات دينية ذات المعتقدات القائمة على الأيمان بأن البشر هم أنفس إلهية عالقة في عالم مادي خلقه روح غير كامل هو الدميورج الذي يوصف أحياناً بأنه إله التوحيد الإبراهيمي، ويوصف غالباً بأنه تجسيد للشر، وفي أحيان أخرى بأنه إله غير كامل يوجد منذ الأزل إلى جانب إله آخر هو تجسيد الخير. وبغية التحرر من ربقة العالم المادي السفلي يحتاج الإنسان إلى الغنوص أو

(6) **الكتاب المقدس**: «دانيال،» الإصحاحان 7 و9، و«رؤيا يوحنا،» الإصحاح 16.

المعرفة الباطنية الروحانية (العرفان بلغة المتصوفة والفرق الباطنية في الإسلام) التي يختص بها نخبة من العارفين فقط. وبحسب الغنوصيين فقد كان عيسى ابن مريم تجسيداً للكائن الأسمى الذي جاء ليعطي الغنوصية للبشر. راجت الغنوصية في الشرق الأوسط القديم في القرون الأولى للمسيحية وبعد أن صارت المسيحية دين الإمبراطورية الرومانية، فإنها قمعت وأزالت الغنوصية باعتبار أنها هرطقة ثنوية. وفي مطلع الدعوة الإسلامية تحول الكثير من الفرق والأفراد من اليهودية ـ المسيحية ـ الغنوصية إلى الإسلام ليستمر تأثير المعتقدات الغنوصية في الفلسفة وفي العديد من الفرق الباطنية والصوفية. غير أنه لا يجوز اختزال الغنوصية بالثنوية من النمط المجوسي أو المانوي أو المندائي أو حتى بالباطنية الإسلامية المعروفة (في الإسماعيلية والدرزية والنصيرية) أو الهرطقات المسيحية المشهورة (كما في الأناجيل المخفية التي صار اكتشافها في نجع حمادي أو في قمران أو في فرق التوماسية والفالنتية والكاثارية والباسيلية والشمعونية والمرقيونية وغيرها). وقد ازدهرت مؤخراً الدراسات التي تجعل من الغنوصية أساس كل الأديان والمذاهب ودعوات الأنبياء والرسل مما لا نستطيع الإحاطة به هنا إنما نلفت الانتباه إليه لمن أراد الاستزادة في الموضوع.

الفداء الخلاصي (Redemption): هي عقيدة في الكنيسة الكاثوليكية لها علاقة بالتوبة والغفران من الخطايا والحماية من العقاب الأبدي. فالخلاص (Salvation) يُشترى عبر آلام وعذاب السيد المسيح الذي افتدى البشرية بموته. فهنا افتداء خلاصي أو خلاص بالافتداء. فالمسيحيون يعتقدون أن الله يحب البشر إلى حد جعل نفسه بشرياً في المسيح بغية افتدائهم وتخليصهم (Redemption): «لأنه هكذا أحب الله العالم حتى بذل ابنه الوحيد

لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبدية»[7]. وفي رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس «لأنكم قد اشتريتم بثمن»[8]، وهذا الثمن الذي دفعه الله لشراء خلاص البشر يتمثل بالفداء، أي عذاب وآلام السيد المسيح وصلبه وموته (ولعل ذلك يقرب من تلقيب الخوارج بالشراة، أي الذين اشتروا الجنة عبر الجهاد والتضحية والموت في سبيل الله).

في الأديان والنِحل عموماً بحسب علماء المسلمين: قسّم علماء الأديان المسلمون أهل العالم بحسب الآراء والمذاهب إلى قسمين: أهل الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل. وقال بعضهم إن أرباب الديانات مطلقاً مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين، وأهل الأهواء مثل الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة. وفي حين انحصرت مذاهب أهل الأديان ومللهم بحكم الخبر الوارد فيها، فإن أهل الأهواء ليست تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم. وقد قسم الشهرستاني أهل الديانات إلى من له كتاب منزل محقق مثل اليهود والنصارى والمسلمين، ومن له شبهة كتاب مثل المجوس والثنوية والمانوية، معتبراً أن الصحف التي كانت لإبراهيم عليه السلام هي شبهة كتاب وفيها مناهج علمية ومسالك عملية. وبناء عليه رأى الشهرستاني أن الشريعة ابتدأت مع نوح عليه السلام **﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾**[9] وأن الحدود والأحكام ابتدأت مع آدم وشيت وإدريس عليهم السلام. وقال إن الملة الكبرى هي ملة إبراهيم الخليل، وهي

(7) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 3، الآية 16.

(8) المصدر نفسه، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس،» الأصحاح 6، الآية 20.

(9) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية 13.

الحنيفية التي تقابل الصبوة (التي معناها الميل عن الحق) تَقابل التضاد. فالفِرق أيام إبراهيم عليه السلام راجعة إلى صنفين اثنين: الصابئة والحنفاء. فالصابئة (بحسب الشهرستاني) قوم يقولون بحدود وأحكام عقلية، وربما أخذوا أصولها وقوانينها من مؤيَّد بالوحي، إلا أنهم اقتصروا على الأول منهم وما نفذوا إلى الآخر وهؤلاء هم الصابئة الأولى الذين قالوا بعاذيمون وهرمس وهما شيت وإدريس ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء. وكانت الصابئة تقول: إنا نحتاج في معرفة الله تعالى إلى متوسط يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب. في حين قالت الحنفاء إن المتوسط هو من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات، يماثلنا من حيث البشرية ويمايزنا من حيث الروحانية فيتلقى الوحي بطرف الروحانية ويلقي إلى نوع الإنسان بطرف البشرية. ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة والتقرب إليها بأعيانها والتلقي عنها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها وهي السيارات السبع وبعض الثوابت. فصابئة النبط والفرس والروم مفزعها السيارات وصابئة الهند مفزعها الثوابت. وربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تغني عنهم شيئاً. والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب والثانية هم عبدة الأصنام. وقد أبطل إبراهيم الخليل مذاهب عبدة الكواكب وعبدة الأصنام على السواء وقرر الحنيفية التي هي الملة الكبرى والشريعة العظمى في مقابل ما كانوا يقولون من أن المجوسية هي الدين الأكبر والملة العظمى. واختص التوحيد بالحنيفية كما اختصت التثنية بالمجوس حتى أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد، يسمون أحدهما النور، والآخر الظلمة وبالفارسية يزدان وأهرمان. وبحسب علماء الأديان المسلمين أيضاً فإن

المجوسية انقسمت إلى ثلاث فرق: الكيومرثية والزروانية والزرادشتية. ومع إن المجوسية هي من الثنوية، إذ أثبتوا أصلين، إلا أنهم زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين بل النور أزلي والظلمة محدثة. أما الثنوية على العموم فهم أصحاب الاثنين الأزليين القديمين، ومنهم المانوية (أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير وقتله بهرام ابن هرمز ابن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم، وقد أحدث ديناً هو بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة عيسى ولا يقول بنبوة موسى) والمزدكية (أصحاب مزدك الذي ظهر في أيام قباذ والد كسرى أنوشروان) والديصانية والمرقيونية، وهذه من الشيع الغنوصية المهرطقة عن النصرانية. ونحن لم نتوسع في الثبت التعريفي إلى التعريف بعقائد الديانات السائدة في آسيا من هندوسية برهمية وبوذية وكونفوشيوسية وشنتوية وطاوية ... إلخ، ولا إلى العقائد الباطنية الأخرى كالأيزيدية والصابئة المندائية أو البابية والبهائية أو القاديانية والأحمدية... إلخ. مما لا يكفيه ثبت مختصر فاقتضى التنويه ويرجى مراجعة الموسوعات المختصة. وأهمية ما كتب ميرتشيا إلياده تكمن في تعريفه الجمهور الواسع بمعتقدات الشعوب الغابرة والشعوب الأفريقية والآسيوية والأوروبية التي لا تنتمي إلى التقسيمات التقليدية للأديان والملل والنحل (أو أنها تنتمي لكنها لم تكن معروفة). وهذا أمر يدلنا على ضرورة استكمال تراثنا في الدراسة المقارنة للأديان وتوسيع حقل هذا العلم وتجديد موضوعاته ومضامينه إقتداء بأعمال الكبار أمثال الشهرستاني وغيره.

الفيتيشية أو صنمية الشيء (Fetishism): كلمة برتغالية الأصل معناها اصطناع أو صناعة أو شيء اصطناعي، وأطلقت أولاً على الاعتقاد بوجود قوة روحية غيبية في الأشياء التي هي من صنع الإنسان. وأول من استخدمها هو تشارلز دوبروس (عام 1757) حين

قارن ديانات غرب أفريقيا بالمظاهر السحرية للديانة المصرية القديمة. ثم صار علماء القرن الثامن عشر يستخدمون الكلمة للقول إن الفيتيشية هي أول شكل من أشكال العبادة الدينية سبقت تعدد الآلهة والتوحيد وحتى الطوطمية. وتقوم الفيتيشية على اعتبار وجود قيمة أو قوة (سحر) في الأشياء. وفي القرن التاسع عشر دافع تايلور وماكلينن عن أطروحتهما بأن الفيتيشية تسمح لمؤرخي الأديان بنقل الاهتمام من موضوع العلاقة بين الله والناس إلى العلاقة بين الناس والأشياء المادية. ومن الناحية النظرية فإن الفيتيشية موجودة في كل الأديان إلا أنها عملياً وجدت في دراسة ديانات غرب أفريقيا، ويعتبر سحر الفودو أحد الأمثلة على الفيتيشية. وفي مجتمعات كثيرة يؤخذ الدم أو الشعر أو العظام أو الجلد أو الماء أو أصناف من النبات أو الخشب على أنها تملك قوة سحرية تحمي أو تؤذي (بحسب استعمالها) من مثل التمائم والتعاويذ عند العرب الجاهلية.

فينومينولوجيا الأديان (Phenomenology of Religion): تتعلق فينومينولوجيا الأديان بالطابع التجريبي الاختباري للدين، أي بأن توصف الظواهر الدينية انطلاقاً من توجّه وتجربة ومقاصد وغايات المتدين نفسه. فهي تنظر إلى الدين على أنه يتألف من مكونات مختلفة تدرسها من خلال التقاليد الدينية المختلفة عند الشعوب، وذلك لكي تفهمها حق الفهم. ولعل بيار دانيال شانتوبي دو لا سوساي (Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye) أول من نحت التسمية وذلك في كتابه **الوجيز في تاريخ الأديان** (1887) حيث عرض لمهمات علم الأديان، مقترحاً خطوطاً عامة لما أسماه فينومينولوجيا الدين. وقد انطلق شانتوبي من تقسيمات هيغل ومصطلحاته ليقسم علم الأديان إلى مجالين من مجالات البحث هما الجوهر والتمظهرات، داعياً إلى مقاربتها من خلال التقصي البحثي في

الفلسفة والتاريخ على التوالي. ومع ذلك فإن فينومينولوجيا شانتوبي لم تكن تنتمي لا إلى حقل تاريخ الأديان ولا إلى فلسفتها كما تصورهما هيغل. وبحسب شانتوبي فإن مهمة الفينومينولوجيا هي في تهيئة معلومات ومعطيات تاريخية تتعلق بظواهريات أو تمظهرات الأديان وذلك بواسطة تجميع وترتيب وتصنيف أهم التصورات الدينية عند الشعوب، ثم بأن يقوم التحليل الفلسفي بعدها بكشف جوهرها الخاص. وجاء بعد ذلك وليام بريد كريستنسن (William Brede Kristensen) الذي عيّن أول أستاذ لكرسي فينومينولوجيا الدين في جامعة ليدن (1901) وهو أخذ الكثير من نماذج شانتوبي في تجميع وتصنيف الظواهر الدينية. وقد نشرت أعماله بعد وفاته وحملت الترجمة الإنجليزية عنوان **معنى الدين** (1960). ذلك أن كريستنسن تبنى الرأي القائل إن الفينومينولوجيا تبحث عن «معنى الظواهر الدينية عند أتباع الدين أنفسهم». ثم اتبع جيراردوس فان درلووي (Gerardus van der Leeuw) خطى كريستنسن وذلك في كتابه **فينومينولوجيا الدين** (1933) إلا أنه تبنى فينومينولوجيا مارتن هايدغر (Martin Heidegger)، وهرمنوطيقيا فلهلم ديلثي (Wilhelm Dilthey) في آن معاً، وذلك بأن عرّف الفهم على أنه الوجه الذاتي للظواهر، وهو مرتبط ارتباطاً صميمياً مع موضوعية الشيء الذي يتمظهر. وقد مفصل فان درّلووي العلاقة بين الفهم وبين الظواهر المفهومة بناء على الترسيمة التي عرض لها ديلثي في تعريفه للعلوم الإنسانية بأنها علوم تقوم على العلاقات بين التجربة والتعبير والفهم. فقال درلووي بتلازم التجربة الذاتية والتعبير والفهم مع ثلاثة صُعُد موضوعية للظهور هي الاحتجاب النسبي، والشفافية النسبية، والتدرج في التجلي والكشف... بحيث إن فهم ما هو في طور الكشف هو المستوى الأولي للظهور الذي منه تُشتق صُعُد الظهور الأخرى. ولأن فان درلووي أخذ من جهة أخرى بمفهوم أوتو عن «المقدس» في

تعريفه للمقولة الأساسية من مقولات أي دين، فقد صار بالإمكان تعريف التسامي الذي صار منكشفاً (ظاهراً) في كل فهم بشري على أنه مقدس ـ إذ هو «آخر طاغ بتمامه وكماله» يصير منكشفاً في لحظات مذهلة من الروعة المرعبة (Scheu) ومن الانشداه المدهش. ويقول فان درلووي إن هذا المفهوم عن الرهبة الدينية موجود في اشتغال كيركغارد على ما أسماه «الوَجَل» (Angst)، وفي قول هايدغر «إن ما يثير الرهبة هو مجرد أن تكون في العالم». ويضيف درلووي أن الكينونة في العالم هي أيضاً وأساساً «غمّ وهمّ» (Sorge)، وهي البنية الوجودية التي يكون بواسطتها وبفضلها ذلك الحضور (Dasein) ذي صلة بعلاقات ذات معنى في العالم إلى جنب كينونات أخرى. ولأن كل التجارب تكشف للفهم ما هو محجوب من تسامي الأخر الكلي، فإن كل تجارب الكينونة في العالم هي في الأخير اختبارات دينية للمقدس أكان ذلك معلوماً مفهوماً أم لم يكن. والكائن البشري في هذا الاعتبار هو «كائن ديني» بمعنى العاقل الواعي (homo religiosus) أي نقيض الكائن اللامبالي أو الغافل (homo negligens). ومن هنا فإن وظيفة فينومينولوجيا الدين أن تفسِّر الطرق المختلفة التي يظهر فيها المقدس للبشر في العالم، والطرق التي بها يفهم البشر ما ينكشف لهم وبها يهتمون بما هو من الأسرار والعجائب والغرائب في هذا العالم.

القابالاه (Kabbalah): مشتقة من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر والتقبل والقبول، أو ما تلقاه المرء عن السلف (أي التقليد أو التراث)، وكان يقصد بها التراث اليهودي الشفوي المتناقل أو ما يعرف بالشريعة الشفوية تمييزاً عن الشريعة المكتوبة أي التوراة. وعلى الرغم من المصدر السلفي إلا أن الكلمة صارت تعني بعد القرن الثاني عشر أشكال التصوف والعرفان المتعلقة بنظرية الفيض الرباني. وهذا المعنى يشير إلى مجموعة من العقائد والممارسات الباطنية

الخاصة بتأويلات الكتاب المقدس والعبادات اليهودية. فالقابالاه هي الدراسة الباطنية العرفانية لأسرار التوراة والتلمود. ويعتبرها معظم اليهود الأورثوذكس ذات سلطة مرجعية على الرغم من أنها تقتصر على المتزوجين من فقهاء التلمود. وبسبب باطنيتها لا توجد أي تعريفات أو شروحات لها تستطيع أن توضح ما هي عليه بالضبط. وفي العصر الحديث قام عدد من الكتاب اليهود وعلى رأسهم غرشون شولم بمحاولات شرح وتوضيح لها، في حين أعلن الفيلسوف مارتن بوبر أن اليهودية الحسيدية ليست إلا تعميماً شعبياً للقابالاه. وبحسب أتباعها فإن إتقان القابالاه وفهمها فهماً خصوصياً يؤمن للمريد حالة صوفية روحانية تقربه من الله وتثري تجربته الخاصة في دراسة وفهم النصوص الدينية اليهودية.

الكهّان (الشامانيون) (Shamans): في الأصل ينتمي هذا المصطلح إلى المجال التركي ـ المنغولي قبل انتقاله إلى الروسية (عبر سيبيريا) والمنغولية فالإنجليزية. وهو يعني تحديداً: «هو الذي يعرف» (أو هي التي تعرف)، فهو العرّاف أولاً وحكيم القبيلة أو العشيرة (بمعنى الحكمة والمعرفة كما بمعنى التطبيب، إذ هو المطبب أيضاً)، وهو الوسيط مع الأرواح والجن. وقد وجدت في بعض الكتب أن الشامانية هو العرافة. كما ورد في التفاسير أنها المقصودة بالجبت والطاغوت في القرآن. والترجمة العربية الشائعة هي الكهانة والعرافة.

المانا (Mana): لفظة مأخوذة من الشعوب البولينيزية والميلانيزية (وشعوب هاواي أيضاً) حيث الديانات القديمة هناك سادها إيمان بقوة علوية غير شخصية (هي المانا) تقوم بكل ما يقف دونه سلطان الإنسان وما يتعدى الأمور الطبيعية. ففي الديانة البولينيزية من يمتلك المانا يمتلك تأثيراً ونفوذاً وسطوة ويحظى بالتالي بالاحترام والسلطة والقوة في مجتمعه. وفي الميلانيزية المانا

قوة روحية موجودة في الكون وهي قد توجد في البشر كما في الحيوان أو النبات أو الجماد، وهي ذات قدرة على جلب الحظ أو هي البَرَكة التي قد تعطي صاحبها قوة ممارسة السحر. وفي العربية الجاهلية قد تكون هي التميمة والتعويذة والحجاب وكل ما يجلب الحظ والبركة ويبعد السحر والعين. فهي إذاً قوة روحية غير مادية، لها طابع السحر من حيث قدرتها وتأثيرها في أمور الكون على صور شتى، فتورث الناس خيراً أو شراً. وإذا كان هذا شأنها فلا مندوحة للمرء من السعي للاستيلاء عليها ووضعها تحت تصرفه وتسخيرها لقضاء مصالحه[10]، وأول من نبّه علماء الاجتماع إليها هو البحاثة الأنثروبولوجي روبرت هنري كودرينغتون (Codrington) (1830 ـ 1922) ثم استخدمها من بعده دوركهايم وموس وليفي ـ ستروس.

المجموع الهرمسي (كوربوس هرميتيكوم) (Corpus Hermeticum): هو صنف من المؤلفات التي اشتهرت في أدبيات أوروبا القديمة والتي كانت تنسب إلى هرمس المثلث العظمة والمجد. والكتاب عبارة عن نصوص توليفية تلفيقية منسوبة إلى الحكيم هرمس الذي جعلت شخصيته مزيجاً من الإله اليوناني هرمس والإله المصري ثوت وعدد من أنبياء بلاد ما بين النهرين. والمشهور مجاميع عدة من هذه المصنفات أحدها إيطالي يعود إلى عصر النهضة والأخرى سريانية وعربية وأرمينية وقبطية. ومعظم هذه النصوص هي على شكل محاورات تتناول الخيمياء والسحر وما إليهما ناهيك عن التأملات الغنوصية العرفانية أو النيوأفلاطونية. والمشهور اليوم أن المجموع أُلِّف ما بين القرنين الأول والثالث ميلادي. وبدراسة

---

(10) انظر: يوسف شلحت، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: (الطوطمية - اليهودية - النصرانية - الإسلام)**، تحقيق وتقديم خليل احمد خليل ([بيروت: دار الفارابي، 2003]).

مفردات النصوص توصل إسحاق كازوبون عام 1614 إلى أن النصوص المتعلقة بالفلسفة خصوصاً هي حديثة. كما توصلت بحوث أخرى إلى أن هناك صلة ما بين هذه النصوص وبين مصر الفرعونية. وكانت النصوص الهرمسية معروفة أيام القديس أوغسطين (القرن الخامس) الذي خصص لها بعض ردوده ومساجلاته في كتابه مدينة الله. إلا أنها فقدت في الغرب خلال العصور الوسطى ثم أعيد اكتشافها من خلال نسخ بيزنطية وجرى تعميمها شعبياً في إيطاليا عصر النهضة. ويدين هذا الإحياء لعمل مرسيليو فيتشينو وكان في بلاط كوزيمو دو مديتشي الذي ترجم ونشر بعضاً من هذا المؤلف. وكان لهذه النشرة أبلغ الأثر في فلسفة جيوردانو برونو وبيكو ديللا ميراندولا.

المسيحانية (Messianism): تعني الكلمة مأخوذة على إطلاقها وعموميتها، أي فلسفة أو عقيدة دينية تهتم بتأويل القصص الخرافية والأساطير أو النصوص الدينية حول بطل كوني عالمي يأتي ليقيم عالماً طوبوياً. وهذا الإنسان هو ابن الإنسان وابن الإله في آن معاً، فله إذاً قداسة خاصة؛ هو إنسان سماوي وكائن خارق وجد مع الله قبل الدهور والأزمنة، ويبقى مع الله في السماء حتى تحين ساعة إرساله ليملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً. وأبرز الأمثلة على هذا البطل الإنسان الإلهي هو المسيح (أو الماشيح) في اليهودية والمسيحية، والمهدي في الإسلام، والساوشيانت في الزرادشتية والمايتريا في البوذية والكالكي في الهندوسية.. كما إن في الماركسية نوعاً من المسيحانية أيضاً (بمعنى تحقيق العدالة الطوباوية في الشيوعية)... وأصل الكلمة عبراني - أرامي - عربي من الماشيح أو المسيح أي المخلص الممسوح بالزيت المقدس، وكان المسح بالزيت المقدس (ولعله زيت الزيتون) معروفاً عند الفراعنة والبابليين

ومن ثم الإسرائيليين يمسحون رأس الكاهن الأكبر والملك والنبي علامة على أن الروح الإلهية أصبحت تحل وتسري فيه . . . والمسيح (كما المهدي) هو في المعنى العام إذاً مخلّص ومحرر للعالم، وهو عند المسيحيين عيسى ابن مريم الذي يُنسبون إليه بصفتهم مسيحيين وإنما من خلال الترجمة اليونانية للكلمة العبرانية (باليونانية Christos ومنها اشتق لفظ المسيحية (Christianism)). وفي التقليد اليهودي ـ المسيحي فإن المسيح هو ملك الزمان من نسل داوود والذي ورد ذكره في نبوءات أشعيا على أنه سيأتي ليحكم بني إسرائيل في العصر المسيحاني. وتقول المسيحانية المعاصرة بقدوم المسيح (عند اليهود) أو برجوعه ثانية (كما في الإسلام والمسيحية) ليعدل مسار التاريخ البشري. فهو عند المسلمين والمسيحيين سيقيم ملكوت العدل، وهو عند اليهود والصهاينة والشيع الأمريكية المتصهينة ملك من نسل داوود سيأتي بعد ظهور النبي إيليا وسينهي عذاب إسرائيل ويجمع شتاتهم، ويعود بهم إلى صهيون ويحطم أعداءهم، ويجعل أورشليم (القدس) عاصمة مملكته، ويعيد بناء الهيكل ليبدأ معه الفردوس الأرضي الذي سيدوم ألف عام.

المقدس والدنيوي ـ الدَهْري (Sacred and Profane): كان إميل دوركهايم أول من عرّف ثنائية المقدس والدنيوي على أنها السمة الأساسية للأديان قائلاً: «الأديان هي نسق موحّد من المعتقدات والممارسات ذات الصلة بأشياء مقدسة أي بأشياء حُرم أو محرّمة»، (فاتحاً بذلك الباب أمام ترجمة المقدّس إلى محرّم). وبحسب دوركهايم فإن المقدس المحرّم كان يمثل مصالح الجماعة وخصوصاً وحدتها والتي تتجسد في رموزها الجماعية مثل الطواطم. أما الدنيوي أو الدهري فهو العادي أو الفاني المتعلق باهتمامات الأفراد وهمومهم وارتباطاتهم اليومية (الدنيا الدَنيّة بحسب تعبير علي بن أبي طالب). وبذلك فإن ثنائية المقدس ـ الدنيوي لا تعادل ثنائية الخير والشر، فالمقدس قد يكون خيراً أو شراً، وكذلك الأمر بالنسبة للدنيوي

الفاني. وإذا رجعنا إلى لغتنا العربية نجد أن القداسة هي الطهر والبركة، وإذا نسبت إلى الإله فهي الكمال الإلهي الكلي والتنزّه عن الموجودات، أي الانفصال عن عالم الطبيعة والمادة، ومن هنا مقابلتها بالدنيوي أو الدهري، الفاني. وقد ترجمها بعض العلماء إلى المقدّس والنافل (حسن قبيسي)، وإلى المقدس والعادي (عادل العوا)، والبعض الآخر إلى المقدس والمدنّس (نهاد خياطة وحسيب كاسوحة)، كما ترجمها البعض إلى الحرام والحلال (يوسف شلحت) وهي الترجمة الأكثر مثارة للنقاش... صحيح أن المقدّس يكون على الدوام موضع تقديس، أي احترام مشوب بالرهبة أو الخشية، فيقال إنه من الحرام الذي لا يمكن انتهاكه أو الخروج عليه (كما في تعريف دوركهايم على كل حال) إلا أنه لا يعني أنه مدنّس أو نجس مقابل الطاهر المبروك؛ فالشيء المقدّس يكتسب قداسته من ارتباطه أو صلته بمصدر القداسة كما أن درجة قداسته تتحدد بمدى القرب أو البعد عن المصدر القدسي. فالإله أو الله هو المقدس المطلق وهناك مقدسات نسبية، أي تكتسب قداستها من صلتها بالمقدس المطلق الكلي وليس من ذاتها. ولعل أفضل تعبير عن هذا المعنى نقرأه في التوراة حين قال الله لموسى: «فقال لا تقترب إلى ههنا. إخلع حذاءك من رجليك. لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة»[11]. والشيء المقدس هو في المجتمعات الغابرة آلهة وأرواح وملائكة وكائنات خارقة للطبيعة (كالجن والعفاريت) وحتى أشياء مادية مثل شجرة أو نبتة أو حيوان (تتحول إلى طواطم العشيرة أو القوم)، وكلها ترتبط بالروح الأسمى أو المقدس المطلق أي أنها تكتسب قداستها منه. وفي اللغة العربية تنويعات كثيرة على المصدر

(11) **الكتاب المقدس** «سفر الخروج،» الإصحاح 3، الآية 5.

قدس (قدوس وقدسي ومقدس وتقدس وقداسة. . .). وما يقابله ليس النافل أو المدنّس أو النجس: وإنما الدنيوي أي الفاني الذي لا يحمل قداسة بذاته أو من اتصاله بمصدر قدسي، من دون أن يعني ذلك أنه حلال (شلحت) أو مباح، أو أنه من النوافل (قبيسي) أو أنه مدنّس (خياطة ـ كاسوحة). جاء في **لسان العرب** في مادة قدس: القدوس الطاهر المنزّه عن العيوب والنقائص. ونقدّس لك أي نطهّر أنفسنا لك. وفي مادة حرم: حرمه الشيء أي منعه إياه، والحرام ما لا يحل انتهاكه، والحريم ما حرم فلا يمس ولا يدنى منه. وكانت العرب في الجاهلية تخلع ثيابها التي عليها إذا دخلوا الحرم ولم يلبسوها ما داموا في الحرم، وما زلنا نسمّي الأماكن المقدسة بالأماكن الحرام والبلد الحرام والحرمات والحرم القدسي الشريف . . . إلخ، والحرمة ما لا يحل لك انتهاكه والمحارم ما لا يحل استحلاله. والحل والحليل والحلال ضد الحرام أي غير محرم. ويمكن هنا إدراج مثل ناقة صالح التي كانت محرّمة ـ مقدسّة حتى سميت في القرآن الكريم «ناقة الله». فالباحث في النقوش الثمودية سعيد الغانمي يقول إنه وجد في بعض هذه النقوش أنهم يطلقون على الجمل تعبير «أقدس»، ولذلك فقد كانت الناقة حيوانهم المحرم والمقدس حتى إن الكثيرين من جامعي قصص الأنبياء والروايات والأخبار قالوا إن قوم ثمود هم الذين اختاروا الناقة آية لامتحان النبي صالح بينهم لأنهم كانوا يحيطونها بالجلال والتقديس. ويمكن الإشارة هنا أيضاً إلى العجل الذي اصطنعه قوم موسى وعبدوه. غير أن المفسرين المسلمين فهموا معنى ناقة الله بأنها الناقة المقدسة بأمر الله. ويعطينا المقدسي[12] التفسير التالي: «ويشبه أن يكون صالح

---

(12) انظر: المطهر بن طاهر المقدسي، **البدء والتاريخ** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1998)، ج 3، ص 44.

أشار إلى ناقة من الإبل بأمر الله فجعلها علامة بينهم لطاعة المطيع ومعصية العاصي وامتحنهم بوردها وشربها. .. إنما كانت الناقة لصالح ونسبت إلى الله عز وجل لنهي الله عن عقرها». فهي ليست ناقة مقدسة أو إلهية لنهي الله مراراً وتكراراً عن تقديس الإبل في حين إن العرب الجاهلية كانت تحرّم قتل بعض الإبل أو ركوبها أو الاستفادة منها بأي شكل: ﴿**وقالوا هذه أنعام وحرثٌ حجْرٌ لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام حرمت ظهورها وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون**﴾[13]. ولذلك رأى المفسرون إن ناقة الله لا تعني الناقة التي أمر الله بتقديسها وتحريمها (كما عند الهنود في تقديس البقرة أو عند العرب الجاهلية في تقديس بعض السوائب) بل الناقة التي بارك الله فيها بكثرة نسلها وسرعة توالدها. وقد اجتهد يوسف شلحت فرأى أن الحرام هو ممنوع ومقدس، إذ المانع عن انتهاك حرمته طهارته فلا يقرب الإنسان الأشياء المقدسة إلا وهو طاهر من النجاسة .. وفي نصوص أخرى يقول شلحت إنه وجد عند العرب الجاهلية إن الحرام هو ما لا يجوز مسه لأنه نجس.. لكن في **لسان العرب** الطهر نقيض الحيض ونقيض النجاسة، (من هنا تحريم الصلاة بالنسبة للحائض وغير ذلك مما له صلة). ولحل هذا الإشكال لجأ يوسف شلحت إلى ابن الأعرابي حين يقول إن للعرب أفعالاً تخالف معانيها ألفاظها. يقال فلان نجس إذا فعل فعلا يخرج به عن النجاسة. وفي مادة قذر: القذارة ضد النظافة والقذور من النساء التي تتنزه عن الأقذار. وفي **لسان العرب** التنجيس شيء كانت العرب تعلقه كالعوذة تدفع بها العين وكان أهل الجاهلية يعلقون على الصبي ومن يخاف عليه عيون الجن الأقذار من

(13) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام» الآية 183.

خرق المحيض ويقولون إن الجن لا تقربها (انتهى قول ابن الأعرابي). ومن هنا رأى شلحت إن الحلال هو ما كان غير مقدس أي غير نجس فماهى بين المقدس والمحرم والنجس (دون أن يشرح معنى تحريم الميتة ولحم الخنزير وغيرها من الأمور التي لا يمكن أن تمت بصلة إلى القداسة)، وفي ذلك شطط وغلو لا يحتمله الموضوع الذي يحتاج إلى دراسة أكثر توسعاً وتفصيلاً ليس هنا مجالها.. والغلو نفسه في التأويل نراه في ترجمة «Profane» إلى نافل ونافلة؛ ذلك أن معنى النافلة في العربية الغنيمة والهبة وسميت الغنائم أنفالاً لأن المسلمين فضلوا بها على سائر الأمم الذين لم تحل لهم الغنائم. وصلاة التطوع نافلة لأنها زيادة أجر لهم على ما كتب لهم من ثواب ما فرض عليهم ... إلخ. وعلى العموم فالنافلة هي ما يفعله الإنسان مما لا يجب عليه والتنفل هو التطوع. أما ترجمتها إلى مدنّس فهي مما لا يصح أيضاً على الرغم من استخدام الفعل في الفرنسية بمعنى تدنيس المقابر، ولكنه استخدم أيضاً بالفرنسية بمعنى التدليس والهرطقة والإلحاد والزندقة والبذاءة في الكلام والإباحية والتجديف... ومن هنا فقد ارتأينا أن الترجمة الأصح هي الدنيوي أو الدهري، أي الدَنيّ الفاني في مقابل المقدس الذي هو من قوى الغيب المفارقة للطبيعة. وفي هذا النقاش السالف دعوة إلى إعادة قراءة العظيم المجهول العلامة يوسف شلحت (مواليد حلب 1917، وتوفي في باريس عام 1997)، مع التذكير أن المقدّس عند إلياده هو وحده الحقيقة والقيمة والمعنى؛ في حين أن كل الأشياء الأخرى لا تكون حقيقية أو ذات قيمة أو معنى إلا من خلال مشاركتها «في» أو «مع» المقدّس. والأقرب إلى أفهامنا القسمة إلى دين ودنيا، أو إلى عبادات ومعاملات.

ملحمة جلجامش (Gilgamech epic): جلجامش هو ملك سومري وخامس ملوك أوروك (إحدى سلالات ملوك سومر) وابن لوغالبندا،

حكم في حوالى العام 2700 قبل الميلاد. وهو إلى ذلك بطل الملحمة المعروفة باسمه والتي تقول إن أمه كانت الإلهة نينصون (والبعض يسميها ريمات نينصون). ويظهر جلجامش في الملحمة على أنه ثلث بشري وثلثان إلهي، وأول ما فوق البشر المعروفين في الأساطير بصفتهم مؤسسي حضارات. وفي أساطير بلاد ما بين النهرين فإن جلجامش بطل أسطوري نصف إلهي، وهو أول من بنى سوراً كبيراً لحماية شعبه من التهديدات الخارجية. وقد وجدت مقاطع أخرى تعود إلى نصوص سومرية قديمة (اكتشافات منطقة تل حدّاد في العراق) تقول إن جلجامش دفن تحت مجرى مياه بأن حوّل أهل أوروك نهر الفرات في نقطة اختراقه لمدينتهم ودفنوا جلجامش على ضفافه. وفي نيسان/ أبريل 2003 اكتشفت بعثة تنقيب ألمانية ما يعتقد أنه كامل مدينة أوروك بما في ذلك المكان الذي يقع فيه مدفن الملك جلجامش.

المونوغرافيا (Monography): هي الدراسة المفردة (كتاب أو بحث حول موضوع واحد بعينه يكتبه عادة شخص واحد). وهي تنشر دفعة واحدة وكاملة (قائمة بذاتها ولذلك سميت دراسة مفردة) ولو أنها قد تستند إلى عمل أشمل يكون أكثر تفصيلاً وتوثيقاً، وإنما يدور حول موضوع محدد أو شخص معين. وفي علم المكتبات فإن المونوغرافيا هي المطبوعة غير المتسلسلة، أي التي تنشر كاملة في مجلد واحد أو في عدد محدد من المجلدات إنما مرة واحدة وليس باعتبارها سلسلة شهرية أو فصلية أو غير ذلك كالصحف والمجلات والدوريات المتخصصة.

الميثولوجيا والأسطورة (Mythology and Myth): الميثولوجيا من اليونانية وتعني رواية الأساطير وهي تتشكل من mythos، ومعناها الحكاية أو السرد، ولوغوس (Logos) ومعناها الخطاب أو القول. وهي حرفياً تعني السرد الشفوي للحكايات التي يعتقد شعب ما بأنها

حقيقية والتي تستخدم الخارق والمعجز المعجب لتأويل الأحداث الطبيعية ولتفسير طبيعة الكون والبشرية. واليوم يقصد بالميثولوجيا مجموع الأساطير الخاصة بثقافة أو دين ما (الميثولوجيا المصرية، اليونانية، البابلية... إلخ). كما يقصد بها الفرع المعرفي الخاص بتجميع ودراسة أساطير وحكايات الشعوب. وفي الفروع المعرفية التي تدرس الميثولوجيا والفولكلور فإن الميثوس (ترجمها البعض الميثة باعتبار أنها تختلف عن كلمة الأسطورة في اللغة العربية) هي حكاية خرافية تتعلق بأصول تكوّن العالم والبشر وفيها يؤدي الآلهة والأبطال دور منشئي أو مؤسسي الحضارة والحياة. وحين نقول إن الميثوس هو حكاية مقدسة نقصد أنها حكاية يؤمن شعبها بأنها هي الحقيقة (حتى قيل إنها دين بلغة الشعر). وقد استخدم القرآن الكريم كلمة أسطورة وإنما فقط بالجمع (أساطير)، وفي تسع آيات (بعضها مكي وبعضها مدني) وبالمعنى السلبي دائماً إذ إنها ارتبطت بشخص النضر ابن الحارث الذي قيل عنه أنه من شياطين قريش، أي من المتعلمين الأذكياء فيها.. قال الطبري عنه «إنه كان يختلف إلى الحيرة فيسمع سجع أهلها وكلامهم»، و«أنه تعلّم فيها أحاديث ملوك فارس وأحاديث رستم وأسفنديار»[14]. وأضاف النيسابوري[15] أنه «اشترى أحاديث كليلة ودمنة وقصة رستم وأسفنديار». وعرف عن النضر بن الحارث معرفته بالأساطير العربية الجاهلية كما الفارسية واليونانية واستخدامها في تكذيب النبي وتحدّيه. يقول ابن هشام نقلاً عن ابن إسحاق[16]:

(14) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري** ([القاهرة]: مطبعة بولاق، [د. ت.])، ج 9، ص 152 وج 18، ص 137.

(15) المصدر نفسه، ج 9، ص 154، الهامش.

(16) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية** (بيروت: مؤسسة المعارف، 2004)، ج 1، ص 321.

«كان إذا جلس رسول الله مجلساً فذكّر فيه بالله وحذّر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام ثم قال أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثاً منه فهلّم إلي فأنا أحدثكم أحسن من حديثه. ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم وأسفنديار ثم يقول بماذا محمد أحسن حديثاً مني؟». . . ونقل عنه ابن هشام أنه قال «سأنزل مثل ما أنزل الله». والآيات الثماني التي تذكر «أساطير الأولين» نزلت كلها في النضر بن الحارث: ﴿**وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً**﴾، و﴿**إذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين**﴾[17]. وقد شرح الطبري المقصود بالأساطير في هذه الآيات قال: «الأساطير جمع أسطر، وهو جمع الجمع لأن واحد الأسطر سطر، ثم يجمع السطر أسطر وسطور، ثم يُجمع الأسطر أساطير وأساطر، وقد كان بعض أهل العربية يقول واحد الأساطير أسطورة»[18]. يعنون أحاديثهم. وفي مكان آخر قال الطبري: «أساطير الأولين أشعارهم وكهانتهم. . . يعنون أحاديثهم التي كانوا يسطرونها في كتبهم»[19]. وفي مكان آخر قال «إن تأويل أساطير الأولين ما هذا إلا ما كتبه الأولون. وقد ذُكر عن ابن عباس وغيره أنهم كانوا يتأولونه بهذا التأويل ويقولون معناه إن هذا إلا أحاديث الأولين». وفي مكان آخر ينقل الطبري عن أبي عبيدة قوله إن أساطير الأولين هي «الخرافات والترهات». وفي **لسان العرب** «الأساطير هي

(17) **القرآن الكريم**: «سورة الفرقان،» الآية 5، و«سورة الأنفال،» الآية 31 على التوالي.

(18) الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 9، ص 151.

(19) المصدر نفسه، ج 18، ص 137.

الأباطيل، وهي أحاديث لا نظام لها، واحدتها إسطارٌ وإسطارةٌ وإسطير وإسطيرة وأُسطور وأُسطورة. وعن الليث: يُقال سطّر فلان علينا يُسطّر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. يُقال هو يُسطّر ما لا أصل له أي يؤلّف. وفي حديث الحسن سأله الأشعث عن شيء من القرآن فقال له: والله إنك ما تُسيطر علّي بشيء، أي ما تُرَوِّج، يُقال سطّر فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل ونمقّها، وتلك الأقاويل الأساطير والسُطُر. والمسيطر والمصيطر: المسلَّط على الشيء ليُشرف عليه ويتعهد أحواله ويكتب عمله، وأصله من السطر لأن الكتاب مسطَّر، والذي يفعله مسطِّر ومسيطِر. وفي القرآن لست عليهم بمسيطر...». غير أن جواد علي يقول إن كلمة أسطورة معرّبة، فهي Istoria في اليونانية وHistoria في اللاتينية، وقد أطلقت عندهم على كتب الأساطير والتاريخ. ويظهر أن الجاهليين قد أخذوها من الروم قبل الإسلام واستعملوها بالشكل المذكور وبالمعنى نفسه، أي في معنى تاريخ وقصص»[20]. وذهب باحثون آخرون إلى أن الكلمة مأخوذة من السريانية حيث ترد سرتو وسورتو بمعنى سطر[21]. ومما يحتاج إلى دراسة وتفصيل ذلك التميز الذي أقامه القرآن الكريم بين أساطير الأولّين من جهة وبين القَصص من جهة أخرى، حيث إن الأساطير كانت تشير إلى الجانب الخرافي والكهاني الشاماني من تاريخ الجاهلية، في حين تشير القصص إلى الجانب المعرفي الذي يستفاد عبر الأمثلة ودروس تجارب من سبق.

---

(20) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت: دار العلم للملايين؛ بغداد: دار النهضة، 1970)، ج 8، ص 318.

(21) حول ما سبق يرجى مراجعة المقدمة البحثية القيّمة التي كتبها سعيد الغانمي في ترجمته لكتاب ياروسلاف ستيتكيفيتش، انظر: ياروسلاف ستيتكيفيتش، **العرب والغصن الذهبي: إعادة بناء الأسطورة العربية**، ترجمة وتقديم وتعليق سعيد الغانمي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005).

الهرمسية (Hermeticism): نسبة إلى هرمس المثلث العظمة (Hermes Trismegistus) الذي يقول عنه الشهرستاني[22]: «هرمس العظيم، المحمودة آثاره المرضية أفعاله وأقواله، الذي يُعد من الأنبياء الكبار ويُقال هو إدريس عليه السلام، وهو الذي وضع أسامي البروج والكواكب السيارة ورتبّها في بيوتها...». وقيل إنه سُميّ إدريس لكثرة دراسته الكتب والصحف، وإنه أول من «خاط الثوب وخطّ بالقلم» واستخرج الحكمة وعلم النجوم والكواكب والحساب. حتى أن معاجم اللغة كانت تقول إن المنجِّم والمتنجِّم والفلكي، هي في الجمع الهرامسة. ويقول ابن النديم[23]: «إن أول من تكلّم في الصنعة (أي الخيمياء وهي تحويل المعادن إلى ذهب) هرمس الحكيم البابلي المنتقل إلى مصر عند افتراق الناس عن بابل، وإنه ملَك مصر وكان حكيماً فيلسوفاً». ويقول العلامة اللاهيجي[24]: إنه «المثلث بالنعمة أي النبوة والحكمة والملك، وُلد بمصر قبل الطوفان الكبير وتلمذ في بداية أمره لغوثاذيمون المصري (ويسمى أيضاً عاذيمون - المترجم) أحد أنبياء اليونان والمصريين وهو أورياء الثاني (وقيل إنه النبي شيث - المترجم)...». ويقول السيد محمد حسين الطباطبائي[25]: «وهذه أحاديث وأنباء تنتهي إلى ما قبل التاريخ لا يُعوّل عليها ذلك التعويل، غير أن بقاء ذكره الحي بين الفلاسفة

---

(22) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، 1982)، ج 2، ص 45.

(23) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة، 1997)، ص 507.

(24) محمد بن الشيخ علي اللاهيجي، **محبوب القلوب** (بغداد: [د. ن.: د. ت.])، ج 1، ص 162.

(25) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1991)، ج 14، ص 74.

وأهل العلم جيلاً بعد جيل وتعظيمهم له واحترامهم لساحته وإنهاءهم أصول العلم إليه يكشف عن أنه من أقدم أئمة العلم الذين ساقوا العالم الإنساني إلى ساحة الفكر الاستدلالي والإمعان في البحث عن المعارف الإلهية، أو هو أولهم». وقيل إن الصابئة من أهل حرّان كانوا ينسبون حكمتهم إلى هرمس... والمعروف إن طبيبهم المشهور ثابت بن قرة ترجم إلى العربية كتاباً بعنوان **أنظمة هرمس** لعله هو المجموع الهرمسي. كما ألّف الفيلسوف الإيراني السرخشي (899 م) وكان تلميذاً للكندي، كتاباً عن الصابئة ذكر فيه انتسابهم إلى هرمس. وقيل إن الكندي نفسه قرأ ما كتبه هرمس معلقاً بأن فيلسوفاً مسلماً مثله هو لا يستطيع الإتيان بأفضل مما قاله هرمس. واشتهر لاحقاً إن هرمس هو الإله المصري ثوت بسبب وجود كتاب منسوب إليه عنوانه **كتاب ثوت**، وقال آخرون إن سبب تلقيبه بمثلث العظمة (أو المثلث بالنعمة بحسب اللاهيجي) يعود إلى معرفته أجزاء الحكمة الثلاثة الخيمياء والفلك والسحر الأبيض (يقوم على الصلة بالأرواح والملائكة والصالحين، في مقابل السحر الأسود الذي يعتمد على الأرواح الشريرة). ولكن الغرب يتحدث عن هرمس باعتباره من آلهة اليونان فهو ابن الإله زوس ورسول الآلهة إلى البشر، فهو مترجم كلام الآلهة والوسيط بينهم وبين البشر (ومن هنا اشتقاق معنى التأويل والشرح والتفسير أو الهرمنوطيقيا، وقد ورد ذكره في الإلياذة، وفي الأوذيسة، وفي العديد من الكتابات اليونانية القديمة. إلا أنه يُعرف خصوصاً لدى الفرق الباطنية والعرفانية (الغنوصية) على أنه حكيم الحكماء والمثلث النعمة والعظمة. وقد نسجت الأساطير والاستيهامات الكثيرة حوله وحول دوره وخصوصاً لدى الجمعيات السرية كالماسونية وغيرها.

الهرمنوطيقيا (Hermeneutics): من الكلمة اليونانية هرمنويين

(hermeneuin) وهي بمعنى يفسِّر، يشرح، يوضح. والفعل مشتق من كلمة هرمنيوس، أي المترجم والمفسِّر والتي أصلها مجهول. وقيل إنها من هرمس الذي هو عند اليونان رسول الإله زيوس، وهو عند شعوب مصر وبلاد ما بين النهرين وحتى المسلمين حكيم وفيلسوف وملك ونبي (راجع في هذا الثبت مادة هرمس والهرمسية). وفي اللاهوت المسيحي تعني الكلمة تأويل النصوص الدينية بطريقة تبعد عن المعنى الحرفي والمباشر بحثاً عن المعاني الحقيقية والخفية. ويمكن القول إنها تعني تفسير وتأويل كل أنواع النصوص وأنساق المعنى. وكلمة نص هنا لا تعني فقط النص المكتوب وإنما كل ما هو قابل للتأويل من مثل التجارب والاختبارات الشخصية والجمعية. وقد اعتبر هانس جورج غادامير (Gadamer) إن الهرمنوطيقيا هي مقاربة وليست طريقة منهجية. وقد نقل ديلثي (Delthey) المصطلح من اللاهوت إلى الفلسفة والعلوم الإنسانية لكي يقول إنه لا يمكن تفسير الإنسان وسلوكه ومؤسساته ونصوصه من خلال مناهج العلوم الطبيعية وإنما من خلال فهم المعنى الداخلي للمعطيات الحسية والخارجية، أي باعتبار أن الإنسان ليس فقط كائناً عضوياً تحركه الدوافع الفيزيقية، وإنما هو أيضاً كائن له دوافع داخلية وقيم يجب تفسير معناها. وقال إيلياده إن الإنسان ليس فقط كائناً بيولوجياً أو كائناً جسمانياً جنسياً (داروين، بافلوف، فرويد) وليس فقط كائناً اقتصادياً (آدم سميث، ماركس) بل هو أيضاً وأساساً كائن ديني، ومن هنا الحاجة إلى الهرمنوطيقيا التي ارتأينا ترجمتها إلى مذهب الاجتهاد التأويلي تمييزاً عن مجرد التفسير أو التأويل.

ثبت المصطلحات

الآخر بتمامه وكماله	Wholly Other
الأب الأول	Great Father
الإتيمولوجيا (دراسة أصل الكلمات وتاريخها)	Ethymology
الإثنينات	Dichotomies
اجتهاد تأويلي	Hermeneutics
الأجداد الأسطوريون	Mythical Ancestors
الأحافير/ المتحجرات	Fossils
إحباط	Inhibition
احتجاب	Occultation
أحد الأسنان القواطع	Incisor
أحلام	Dreams
الإحيائية	Animism
اختزالية	Reductionism
الأخرويات	Eschatology

Confraternities	أخويات
Archaic	الأديان الغابرة
Exotic	الأديان الغريبة
Cavernous Wombs	الأرحام الكهوفية
Historicized	أرخنوا
Matrix	أرومة، رحم
Dyads	الأزواج
Myths	أساطير
Indianism	الاستهناد
War Chiefs	أسياد الحرب
Theosophy	الإشراقية
Rabbinic Reform	الإصلاح الربيني أو الحاخامي
Deus Otiosus	إله متبطِّل
Signs	أمارات
Trial	الامتحان الابتلائي
Resurrection	الانبعاث (أو البعث)
Ecstasy	الانجذاب الصوفي
Disappearances	انحلالات
Alienation	الانخلاع/ الاستلاب
Total Man	الإنسان الكلّي

Ontology	الأنطولوجيا/ علم الوجود
Morphology	أواليات تكوّن (مورفولوجية)
Primordial	أولاني
Primordiality	الأولانية
All-Covering	الباسط
Primitive	بدائية
Savage	برّي
Puberty	البلوغ
Pygmies	البيجمة (الأقزام)
Grater History	تاريخ أكبر
Historicism	التاريخانية
Historicity	التاريخية
Boasting	التبجُح والتباهي
Erudition	التبحّر
Materializations	تجسدات مادية
Manifestation	تجلّي
Ontophanies	تجلّيات كينونية (أنطوفاني)
Remoteness	تحكّم عن بعد
Frontier	التخوم
Dilettantism	تدّخل الهواة

Religiosity	التديّن
Cultural Stratifications	التراصفات الثقافية
Subincision	التشريط
Typology	تصنيفية
Antagonism	التضاد
Scarification	التعزيق أو تشطيب الجلد
Generalizations	التعميمات
Exorcize	التعوّذ من شرّ
Polarity	التقاطب
Propaedeutic	تقنيات تمهيدية
Complementarity	التكامل
Recital	تلاوة
Syncretism	التلفيقية
Alternation	التناوب
Complementary Alternation	التناوب المتتام
Syntheses	التوليفات
Tertiary	ثالثي
Pan Egyptianism	الجامعة المصرانية
Aesthetic	الجمالي (الأستطيقي)
Germinal	جنينية

Event	حدث
Presence	حضور
Truth	الحقيقة
Real	حقيقي
Creative	خلاّق
Flux	الدفق
Meșozoic	الدهر الوسيط
Secular	دهري
Religion	دين
Active Actors	ذوات فاعلة
Fashionable	الرائجة
Messages	الرسائل
Symbols	رموز
Zeitgeist	روح العصر
Spiritualism	الروحانية
Cliché	الرَوْسم (الكليشيه)
Obsession	سرساب
Processus	سيرورة
Initiation	الشّد/ التأهيل/ التكريس
Human Condition	الشرط البشري

Cipher	شيفرة
Explicitly	صراحة
Scale	الصعيد
Fetishism	صنمية شيئية
Hunters	الصيّادون
Implicitly	ضمناً
Liturgy	طقس تعبّدي
Rituals	الطقوس
Puritans	الطهرانيون
Totemism	الطوطمية
Numinous	الظاهرات الخارقة للطبيعة: النومينوس
Phenomenologists	ظاهراتيون
Phenomenon	الظاهرة
Casual	ظرفية/ عَرَضية/ اتفاقية
Hierophanies	الظهورات الكشفية المقدّسة
Fortuitous	العابرة
Idolatry	عبادة الأصنام
Neurosis	العصاب
Cultural Provincialism	العصبية الثقافية المحلية
Dogmas	العقائد الجامدة

علم الأثريات	Archeology
علم الكتابات القديمة	Epigraphy
علم المحيطات وظواهرها	Oceanography
علم المسكوكات	Numismatics
علم دراسة المغاور والكهوف	Speleology
علم نفس الأعماق	Depth Psychology
العلمنة	Secularization
العماء/ الخواء	Chaos
العياري (ستاندارد)	Standard
العين والعرافة والسحر	Witchcraft, Oracles and Magic
غائي	Causalistic
الغريب	Foreign
الفداء الخلاصي	Redemption
فرع معرفي	Discipline
فريدة من نوعها	Sui Generis
فقه اللغة	Philology
فكّ شيفرة	Deciphering
الفكر البرّي	Savage Mind
في البدء/ في الأصل	Ab Origine
القابالاه	kabbalah

Cosmic Sacrality	قداسة كونية
Psyche	قرارة النفس
Neolithic Village	القرية النيوليتية
Multicellular Organism	الكائنات العضوية المتعدّدة الخلايا
Supernatural Beings	كائنات مفارقة للطبيعة
Shamans	الكهّان (الشامانيون)
Planétisation	كوكبة
Divina Commedia	الكوميديا الإلهية
Comédie humaine	الكوميديا البشرية
Being in the World	كونه في العالم
Being	الكينونة
Encounters	اللقاءات
Historicists	المؤرخنوْن
Prereflective	ما قبل التفكير التأملي
Pre-Socratics	ما قبل السقراطيين
Reveals Itself	ما يكشف عن نفسه
Materialism	المادية
Trans-Human	المافوق ـ بشرية
Archetype	المثال الأصلي (أو النموذج البدئي)
Idealism	المثالية

Tripartite	المثلوث
Corpus	المجموع
Unknown	المجهول
Imitatio dei	محاكاة صورة الله
Immanent	محايث/ قائم بذاته
Misrepresented	المحرّفة
Mahatmas	المرجعيات الروحية (المهاتمات)
Food-Gathering	مرحلة القطاف
Africanists	المستفرقون (دارسي أفريقيا وحضاراتها)
Latinists	مستلتنون
Indianists	المستهندون (دارسي الهند وحضاراتها)
Patterns of Behavior	مسطرة للسلوك
Conditioned	مشروط
Egyptianism	المصرانية
Theriomism	معتقد قدسية الحيوانات
Beliefs	المعتقدات
Meaning	المعنى
Angelism	الملائكية
Desacralized	منزوع القداسة
Systematic	منهجي/ نسقي/ منظوم

Methodology	منهجية
Passive Subjects	موضوعات منفعلة
Genomenon	مولود مورّث
Obsolete Mirabilia	الميرابيليا البالية
Demythologizing	نزع الأسطرة
Demystification	نزع الوهم
Original Scheme	النظام الأصلي
Outlook	نَظَر
Mode of Being	نمط كينونته الخاص
Pattern	نمط مرسوم
Élan vital	الوثبة الحيوية
Paganism	الوثنية
Existential	وجودي
Consciousness	الوعي
Larval	يرقانية
Articulate	يمفصل

المراجع

1 ـ العربية

كتب

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**. بيروت: دار المعرفة، 1997.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. بيروت: مؤسسة المعارف، 2004.

ستيتكيفيتش، ياروسلاف. **العرب والغصن الذهبي: إعادة بناء الأسطورة العربية**. ترجمة وتقديم وتعليق سعيد الغانمي. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

شلحت، يوسف. **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: (الطوطمية ـ اليهودية ـ النصرانية ـ الإسلام)**. تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل. [بيروت: دار الفارابي، 2003].

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، 1982.

الطباطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**. بيروت: مؤسسة

الأعلمي للمطبوعات، 1991.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين؛ بغداد: دار النهضة، 1970.

كوثراني، وجيه. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 13)

اللاهيجي، محمد بن الشيخ علي الأشكوري الديلمي. **محبوب القلوب**. بغداد: [د. ن.: د. ت.].

المقدسي، المطهر بن طاهر. **البدء والتاريخ**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1998.

دورية

إلياد، ميرسيا. «بنية الأساطير.» ترجمة محمد يشوتي. **مجلة العرب والفكر العالمي**: العددان 13 ـ 14، ربيع 1991،

2 ـ الأجنبية

Books

Adam, Leonhard and Hermann Trimborn (eds.). *Lehrbuch der Völkerkunde*. Stuttgart: [n. pb.], 1958.

Allier, Raoul. *Le Non-civilisé et nous; différence irréductible ou identité foncière?*. Paris: [Payot], 1927. (Bibliothèque scientifique)

Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: G.P.O., 1891.

Arvin, Newton. *Herman Melville*. [New York: Sloane, 1950]. (American Men of Letters Series)

Bader, Hermann. *Die Reifefeiern bei den Ngada-Mittelflores, Indonesien, ect.* Mödling bei Wien: [n. pb., n. d.].
Balandier, Georges. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire; dynamique des changements sociaux en Afrique centrale* Paris: [Presses universitaires de France], 1955. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)
Baldus, Herbert. *Ensaios de etnologia brasileira.* Sâo Paulo: [Companhia Editora Nacional], 1937. (Brasiliana; v. 101)
Baumann, Hermann. *Das doppelte Geschlecht: Ethnologische Studien zur Bisexualitat in Ritus und Mythus.* Berlin: [Dietrich Reimer], 1955.
———. *Schöpfund und urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker.* Berlin: [n. pb.], 1936.
Bausani, Alessandro. *Persia religiosa da Zaratustra a Bahâ' u ' Llah.* [Milano: Il Saggiatore, 1959].
Berndt, Ronald Murray and Catherine H. Berndt. *The World of the First Australians; an Introduction to the Traditional Life of the Australian Aborigines.* Chicago: [University of Chicago Press], 1964.
Bianchi, Ugo. *Il dualismo religioso: Saggio storico ed etnologico.* Roma: [Edizioni dell'Ateneo], 1958. (Nuovi saggi; 86)
Binder, Gerhard. *Die Aussetzung des Konigskindes; Kyros und Romulus.* [Meisenheim am Glan: A. Hain, 1964]. (Beiträge zur Klassischen Philologie; Heft 10)
Borba, Telêmaco. *Actualidade indigena.* Curitiba: [Impressora Paranaense], 1908.
Bousset, Wilhelm *Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte.* Halle: [n. pb.], 1903.
Brelich, Angelo. *Gli eroi greci. Un Problema storico-religioso.* Roma: [Edizioni dell' Ateneo], 1958.
Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie. [n. p.: n. pb.], 1945-1946.
Cazeneuve, Jean. *Les Dieux dansent à Cibola: Le Shalako des indiens zunpis.* Paris: [Gallimard], 1957. (L'Espèce humaine; 12)
Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium.* 2nd ed. New York: [n. pb.], 1961.
Coomaraswamy, Ananda Kentish. *Spiritual Authority and Tem-*

poral Power in the Indian Theory of Government. New Haven, Conn.: [American Oriental Society], 1942. (American Oriental Series; v. 22)

Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated from the French by Willard R. Trask. New York: Pantheon Books, 1960. (Bollingen Series; 66)

———. *Avicenne et le récit visionnaire*. 2nd ed. Téhéran: [Département d'iranologie de l'institut franco-iranien], 1954. 2 vols. (Bibliothèque iranienne; v. 4-5)

De Martino, Ernesto. *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*. Turin: [n. pb.], 1958.

———. *La Terra del rimorso; contributo a una storia religiosa del Sud*. [Milano: Il Saggiatore, 1961]. (La Cultura; v. 42. Storia, critica, testi)

Deacon, Arthur Bernard. *Malekula, a Vanishing People in the New Hebrides*. Edited by Camilla H. Wedgwood; with a Preface by A. C. Haddon. London: [G. Routledge and Sons, ltd.], 1934.

Delcourt, Marie. *Héphaistos, ou, La légende du magicien*. Paris; Liège: [Gembloux], 1957. (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège; fasc. 146)

Dieterich, Albrecht. *Mutter erde; ein versuch über volksreligion, von Albrecht Dieterich*. Leipzig: [n. pb.], 1905.

Dieterlen, Germaine. *Essai sur la religion bambara*. Préf. de Marcel Griaule. Paris: [Presses universitaires de France], 1951. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)

Dittmer, Kunz. *Allgemeine Völkerkunde*. Braunschweig: [F. Vieweg], 1954.

Dixon, Roland B. *Maidu Myths*. [New York: Knickerbocker press, 1902]. (Bulletin of the American Museum of Natural History; vol. 17, pt. 2)

———. *Maidu Texts*. Leyden: [Late E. J. Brill], 1912. (Publications of the American Ethnological Society; vol. IV)

Dumézil, Georges. *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: [n. pb.], 1956. (Bibliothèque de l'école des hautes études. Section des sciences religieuses; vol. 68)

———. *Déesses latines et mythes védiques*. Bruxelles: [Latomus], 1956. (Collection latomus; vol. 25)

———. *Horace et les Curiaces.* [Paris: Gallimard, 1942]. (His les mythes romains).

———. *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens.* Bruxelles: Latomus, 1958. (Collection latomus; vol. 31)

———. *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européene de la société et sur les origines de Rome.* Paris: [s. n.], 1941-1945. 3 vols.

———. *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européens de la souveraineté.* 2nd ed. Paris: [Gallimard], 1948.

———. *Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative.* Paris: [E. Leroux], 1939.

———. *Naissance de Rome (Jupiter, Mars, Quirinus, II).* Paris: [Gallimard], 1944. (La Montagne Sainte - Geneviève; [3])

———. *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques.* Paris: [Payot], 1966. (Bibliothèque historique. Collection «les religions de l'humanité»)

———. *Rituels indo-européens à Rome.* Paris: [n. pb.], 1954. (Etudes et commentaries; no. 19)

Durkheim, Emile and Marcel Mauss. *Primitive Classification.* Translated from the French and Edited with an Introd. by Rodney Needham. [Chicago: University of Chicago Press, 1963].

Duyvendak, Johan Philip. *Inleiding tot de ethnologie van de Indische archipel.* 3rd ed. Groningen: [Djakarta], 1946.

Eliade, Mircea. *Birth and Rebirth; the Religious Meanings of Initiation in Human Culture.* Translated from the French by Willard R. Trask. New York: [Harper], 1958. (Library of Religion and Culture. Haskell Lectures; 1956)

———. *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase.* 2ème édition revue et augmentée. Paris: [Payot], 1968. (Bibliothèque scientifique)

———. *Images and Symbols; Studies in Religious Symbolism.* Translated by Philip Mairet. New York: Sheed and Ward, [1961].

———. *Images et symboles; essais sur le symbolisme magico-religieux.* [Paris: Gallimard, 1952]. (Les Essais, 60)

———. *Mephistopheles and the Androgyne; Studies in Religious*

Myth and Symbol. Translated by J. M. Cohen. [New York: Sheed and Ward, 1965].

———. *Méphistophélès et l'Androgyne.* Paris: [Gallimard], 1962.

———. *Myth and Reality.* Translated from the French by Willard R. Trask. New York: [Harper and Row], 1963. (World Perspectives; v. 31)

———. *The Myth of the Eternal Return.* Translated from the French by Willard R. Trask. [New York: Pantheon Books, 1954]. (Bollingen Series; 46)

———. *Mythes, rêves et mystères.* [Paris: Gallimard, 1957]. (Les Essays; 84)

———. *Myths, Dreams, and Mysteries; the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities.* Translated by Philip Mairet. New York: [Harper, 1961].

———. *Naissances mystiques: Essai sur quelques types d'initiation.* Paris: [Gallimard], 1959.

———. *Patterns in Comparative Religion.* Translated by Rosemary Sheed. London; New York: [Sheed and Ward, 1958].

———. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy.* Rev. and enl. Ed. New York: [Bollingen Foundation], 1964. (Bollingen Series; 76)

———. *Techniques du yoga.* Paris: [Gallimard], 1948. (La Montagne Sainte - Geneviève)

———. *Traité d'histoire des religions.* Préf. de Georges Dumézil. Paris: [Payot], 1949. (Bibliothèque scientifique)

———. *Le Yoga; immortalité et liberté.* Paris: [Payot], 1954. (Bibliothèque scientifique)

Eliade, Mircea and Joseph M. Kitagawa (eds.). *The History of Religions; Essays in Methodology.* With a pref. by Jerald C. Brauer. [Chicago: University of Chicago Press, 1959].

Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edited by James Hastings with the Assistance of John A. Selbie and Other Scholars. [Edinburgh: T. and T. Clark; New York, Scribner, 1910-1934. 13 vols.

Eranos-Jahrbuch. Zurich: Rhein-Verlag, 1939.

———. Zurich: Rhein-Verlag, 1949.

Ethnologica. Bucuresti: [Association d'histoire comparative des

institutions et du droit de la République socialiste Roumaine], 1960.

Evans-Pritchard, Edward Evan. *Theories of Primitive Religion.* Oxford: [Clarendon Press], 1965. (Sir D. Owen Evans Lectures; 1962)

Fierz-Monnier, Antoinette. *Initiation und Wandlung zur Geschichte des altfranzösischen Romans im zwölften Jahrhundert von Chrétien de Troyes zu Renaut de Beaujeu.* Bern: [A. Francke], 1951.

Fischer, H. Th. *Inleiding tot de culturele anthropologie van Indonesie.* Haarlem: [De erven F. Bohn N. V.], 1952.

Frankfort, Henri. *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions.* [Oxford: Clarendon Press], 1951. (Frazer Lecture; 1950)

Frazer, James George. *The New Golden Bough: A New Abridgement of the Classic Work.* Edited, and with Notes and Foreword by Dr. Theodor H. Gaster. New York: Criterion Books, [1959].

Frazer, James George. *Totemism.* Edinburgh: [A. and C. Black], 1887.

Freud, Sigmund. *Totem und tabu.*

Gagé, Jean. *Matronalia; essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome.* Bruxelles: [Latomus, revue d'études latines], 1963. (Collection latomus; v. 60)

Gaster, Theodor Herzl. *Thespis; Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East.* Foreword by Gilbert Murray. New York: [Schuman], 1950.

———. ———. Foreword by Gilbert Murray. New and rev. ed. Garden City, NY: [Doubleday], 1961. (Anchor Books; A230)

Gernet, Louis et André Boulanger. *Le Génie grec dans la religion.* Paris: [La Renaissance du livre], 1932.

Goldenweiser, Alexander A. *Early Civilization: An Introduction to Anthropology.* New York: [A. Knopf], 1922.

———. *History, Psychology, and Culture.* New York: [Alfred A. Knopf], 1933.

Granet, Marcel. *La Civilisation chinoise.* Paris: [La Renaissance du livre], 1929.

———. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. 2 vols. Paris: [F. Alcan], 1926. (Travaux de l'année sociologique)

———. *La Pensée chinoise*. Paris: [La Renaissance du livre], 1934. (L'Evolution de l'humanité, synthèse collective; [1. section. XXV bis]).

———. *La Religion des Chinois*. Paris: [Gauthier-Villars et cie], 1922. (Science et civilisation; 4)

Griaule, Marcel. *Dieu d'eau; entretiens avec Ogotemmêli*. Paris: [Editions du Chêne, 1948].

Guariglia, Guglielmo. *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als volkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*. Horn: [Wien], 1959. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik; Bd. 13)

Gusinde, M. *Die Feuerland Indianer*. Vienna: [n. pb.], 1931-1937. 2 vols.

———. ———. Ergebnisse meiner vier Forschungsreisen in den Jahren 1918 bis 1924, etc. Mödling bei Wien: [Verlag der internationalen Zeitschrift «Anthropos», 1931-1974]. 3 vols. (Anthropos-Bibliothek. Expeditions-Serie; vol. 1 - 2)
Vol. 2: *Die Yamana* (1937).

Haberland, Eike, Meinhard Schuster und Helmut Straube (eds.). *Festschrift für Ad. E. Jensen*. München: K. Renner, 1964. 2 vols.

Heiler, Frédéric. *La Prière*. Trad. d'aprés la 5ème éd. allemande par Etienne Kruger et Jacques Marty. Paris: [Payot], 1931. (Bibliothèque scientifique)

Heiler, Friedrich. *Das Gebet: Eine religions-geschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: [n. pb.], 1918.

———. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: [W. Kohlhammer], 1961. (Die Religionen der Menschheit; Bd. 1)

Hentze, Carl. *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*. [Antwerpen: De Sikkel, 1951].

———. *Das Haus als Weltort der Seele. Ein Beitrag zur Seelensymbolik in China, Grossasien, Altamerika*. Stuttgart: [Klett], 1961.

Hetzner, Udo. *Andromeda und Tarpeia*. [Meisenheim am Glan: A. Hain, 1963]. (Beiträge zur klassischen Philologie; Heft 8)

Hewitt, John Napoleon Brinton. *Iroquoian Cosmology; First Part.* Washington: [n. pb.], 1903.

Hildebrand, Eugen. *Die Geheimbünde Westafrikas als problem der Religionswissenschaft.* Leipzig: [Jordan and Gramberg], 1937.

Hirschmann, Eva. *Phänomenologie der Religion: Eine historisch-systematische Untersuchung von «Religionsphänomenologie» und «religionsphanomenologischer Methode» in der Religionswissenschaft.* Würzrbug: [Konrad Triltsch], 1940.

Hissink, Karin and Albert Hahn. *Die Tacana. Ergebnisse der Frobenius Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954.* Stuttgart: [n. pb.], 1961. 2 vols.

Vol. 1: *Die Tacana. Erzahlungsgut.*

Hommages à Georges Dumézil. Bruxelles: [Revue d'études latines], 1960. (Collection latomus; v. 45)

Hooke, Samuel Henry (ed.). *Myth, Ritual, and Kingship; Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel.* Oxford: [Clarendon Press], 1958.

Hostie, Raymond. *Analytische psychologie en godsdienst.* Utrecht: [Het Spectrum, 1954]. (Universitaire bibliotheek voor psychologie)

Jensen, Adolf Ellegard. *Das Religiöse Weltbild Einer Frühen Kultur.* Stuttgart: [n. pb.], 1948.

———. *Myth and Cult among Primitive Peoples.* Translated by Marianna Tax Choldin and Wolfgang Weissleder. Chicago: [University of Chicago Press, 1963].

———. *Mythos und Kult bei Naturvölkern, religionswissenschaftliche Betrachtungen.* Wiesbaden: [F. Steiner, 1951]. (Studien zur Kulturkunde; Bd. 10. Universität Frankfurt am Main. Frobenius-Institut. Veröffentlichung)

Jung, Carl Gustav. *Aion: An Historical Inquiry into the Symbolism of the Self.* [n. p.: n. pb.], 1959.

———. *The Archetypes and the Collective Unconscious.* [n. p.: n. pb.], 1959.

———. *Psychology and Alchemy.* 2nd ed. New York: [n. pb.], 1953.

———. *Psychology and Religion: West and East.* Translated by R. F. C. Hull. [Princeton, NJ]: Princeton University Press, [1958]. (Bollingen Series; 20. Collected Works; v. 11)

Kahane, Henry and Renée Kahane. *The Krater and the Grail:*

Hermetic Sources of the Parzival. In Collaboration with Angelina Peitrangeli. Urbana: [University of Illinois Press], 1965. (Illinois Studies in Language and Literature; 56)

Kerényi, Karl. *Eleusis; Archetypal Image of Mother and Daughter.* Translated from the German by Ralph Manheim. [New York: Bollingen Foundation, 1967]. (Bollingen Series; 65, v. 4. Archetypal Images in Greek Religion; v. 4.)

Koester, Hermann. *Symbolik des chinesischen Universismus.* Stuttgart: [Anton Hiersemann], 1958. (Symbolik der Religionen; 1)

Koppers, Wilhelm. *Primitive Man and His World Picture.* Translated by Edith Raybould. London; New York: [Sheed and Ward], 1952.

Krickeberg, W. [et al.]. *Les Religions Amerindiennes.* Paris: [Payot], 1962.

Kroeber, Alfred Louis. *Handbook of the Indians of California.* Washington: [Govt. print. off.], 1925.

L'Année sociologique. Paris: Félix Alcan, 1903. (-1927: Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Lanternari, Vittorio. *La Grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive.* Milano: [n. pb.], 1951.

———. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi.* Milano: [Feltrinelli Editore], 1960. (SC/10; 47)

Layard, John. *Stone Men of Malekula.* London: [Chatto and Windus], 1942.

Le Bras, Gabriel. *Etudes de sociologie religieuse.* Paris: [Presses universitaires de France], 1955-[1956]. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)

Leenhardt, Maurice. *Do kamo; la personne et le mythe dans le monde mélanésien.* [Paris: Gallimard, 1947]. (La Montagne Sainte-Geneviève; 6)

Leeuw, Gerardus van der. *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology.* Translated by J. E. Turner. London: Allen and Unwin, 1938. (Sir Halley Stewart Publications; no. 5)

———. ———. Translated by J. E. Turner. New York: Harper and Row, 1963. 2 vols.

———. *Sacred and Profane Beauty; the Holy in Art.* Pref. by

Mircea Eliade; Translated by David E. Green. New York: [Holt, Rinehart and Winston, 1963].
Leroy, Olivier. *La Raison primitive, essai de réfutation de la théorie du prélogisme*. Paris: Librairie P. Geuthner, 1927.
Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie Structurale*. Paris: [Plon], 1958.
———. *Le Cru et le Cuit* [Paris: Plon, 1964]. (His Mythologiques; 1)
———. *La Pensée sauvage*. [Paris: Plon, 1962].
———. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: [Presses universitaires de France], 1962. (Mythes et religions; 42)
Lévy-Bruhl, Lucien. *L'Ame primitive*. 2ème ed. Paris: [F. Alcan], 1927. (Travaux de l'année sociologique)
———. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: [F. Alcan], 1910.
———. *La Mentalité primitive*. Paris: [F. Alcan], 1922.
———. *La Mythologie primitive; le monde mythique des Australiens et des Papous*. Avec 4 planches hors-texte. 2ème ed. Paris: [F. Alcan], 1935. (Travaux de l'année sociologique)
———. *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: F. Alcan, 1931. (Travaux de l'année sociologique)
Lewis, Richard Warrington Baldwin. *The American Adam; Innocence, Tragedy, and Tradition in the Nineteenth Century*. Chicago: [University of Chicago Press], 1955.
———. *The Picaresque Saint; Representative Figures in Contemporary Fiction*. New York: [n. pb.], 1961.
Lindsay, Jack. *Byzantium into Europe; the Story of Byzantium as the First Europe (326-1204 A. D.) and its Further Contribution till 1453 A. D.* London: [Bodley Head], 1952.
Littleton, C. Scott. *The New Comparative Mythology; an Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*. Berkeley: [University of California Press], 1966.
Loeb, Edwin Meyer. *Tribal Initiation and Secret Societies*. Berkeley: [University of California Press], 1929. (University of California Publications in American Archeology and Ethnology; XXV)
Loffler, Ingrid. *Die Melampodie; Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts*. Meisenheim am Glan: [A. Hain, 1963]. (Beiträge zur klassischen Philologie; Heft 7)

Lowie, Robert Heinrich. *The History of Ethnological Theory.* New York: Holt, Rinehart and Winston, [1938].

———. *Paul Radin, Primitive Religion; its Nature and Origin.* New York: [Viking Press], 1937.

———. *Primitive Religion.* New York: [Boni and Liveright], 1924.

Maccoby, Eleanor E., Theodore M. Newcomb [and] Eugene L. Hartley (eds.). *Readings in Social Psychology.* Prepared for the Committee on the Teaching of Social Psychology. 3rd ed. New York: Holt, 1958.

Malinowski, Bronislaw. *Sex and Repression in Savage Society.* London: [K. Paul, Trench, Trubner and co., ltd; New York: Harcourt, Brace & company, inc.], 1927. (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method)

Manuel, Frank E. (ed.). *Utopias and Utopian Thought.* Boston: [Houghton Mifflin], 1966. (Daedalus Library)

Marconi, Momolina. *Riflessi mediterranei nella piu antica religione laziale.* Milano: [Principato], 1939.

Marett, Robert Ranulph. *The Threshold of Religion.* London: [Methuen and co., 1909].

Mather, Increase. *Discourse on Prayer.*

Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie.* Paris: Presses universitaires de France, 1950.

Métraux, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud.* Edition posthume établie par Simone Dreyfus. Paris: [Gallimard], 1967. (Bibliothèque des sciences humaines)

———. *Le Vaudou haitien.* 6ème ed. (Paris: [Gallimard], 1958.

Mitteilungen der Naturforschenden Gesellschaften beider Basel. Basel: Birkhäuser, 1929.

Mühlmann, Wilhelm Emil. *Arioi und Mamaia; eine ethnologische.* Wiesbaden: [F. Steiner], 1955. (Studien zur Kulturkunde; 4).

———. *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen.* Mit Beiträgen von Alfons M. Dauer [et al.]. Berlin: [Dietrich Reimer Verlag], 1961.

Müller, Werner. *Die Blaue Hutte: Zum Sinnbild der Perle bei Nordamerikanischen Indianern.* Wiesbaden: [n. pb.], 1954.

———. *Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas.* Berlin: [n. pb.], 1956.

———. *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*. Wiesbaden: [F. Steiner], 1955. (Studien zur Kulturkundel; Bd. 15)

Münsterberger, Warner. *Ethnologische studien an indonesischen shöpfungsmy then; ein beitrag zur kulturanalyse Südostasiens*. The Haag: [Martinus Nijoff], 1939.

Needham, Rodney. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classifications*.

Neumann, Erich. *The Great Mother; an Analysis of the Archetype*. Translated from the German by Ralph Manheim. [New York: Pantheon Books, 1955]. (Bollingen Series; 47)

———. *The Origins and History of Consciousness*. With a Foreword by C. G. Jung; Translated from the German by R. F. C. Hull. New York: [n. pb.], 1957.

Niebuhr, Helmut Richard. *The kingdom of God in America*. Chicago; New York: [Willett, Clark and Company], 1937.

Nieuwenhuis, Anton W. *Der Mensch in de Werkelijkheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst*. Leiden: [n. pb.], 1920.

Nimuendajú, Curt. *The Apinayé*. Translated by Robert H. Lowie; Edited by Robert H. Lowie and John M. Cooper. Washington, DC: [Catholic University of America Press], 1939. (Anthropological Series; no. 8)

———. *The Eastern Timbira*. Translated and Edited by Robert H. Lowie. Berkeley; Los Angeles, [University of California Press], 1946. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology; vol. 41)

———. *The Tukuna*. Edited by Robert H. Lowie; Translated by William D. Hohenthal. Berkeley: [University of California Press], 1952. (University of California, Berkeley. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology; v. 45)

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Translated by John W. Harvey. [London; New York: H. Milford; Oxford University Press], 1923.

———. *The Kingdom of God and the Son of Man; a Study in the History of Religion*. Translated from the Revised German Edition by Floyd V. Filson and Bertram Lee Woolf. [London: Lutterworth Press, United Society for Christian

Literature], 1938. (Lutterworth Library; v. 9)
———. *Mysticism East and West; a Comparative Analysis of the Nature of Mysticism.* Translated by Bertha L. Bracey [and] Richenda C. Payne. [New York: Macmillan Company], 1932.
Parsons, Talcott. *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied.* Glencoe, Ill.: [Free Press], 1949.
Pestalozza, Uberto. *Nuovi saggi di religione mediterranea.* Florence: [Sansoni], 1964.
Pestalozza, Uberto. *Religione mediterranea, vecchi e nuovi studi ordinati a cura di Mario Untersteiner e Momolina Marconi.* Milano: [Fratelli Bocca], 1951.
Pettazzoni, Raffaele. *La Religion dans la Grèce antique, des origines à Alexandre le Grand.* Traduction de Jean Gouillard; préface de Charles Picard. Paris: [Payot], 1953. (Bibliothèque historique)
Plancquaert, M. *Les Sociétés secrètes chez les Bayaka.* Préf. du R. P. Pierre Charles. Louvain: [Impr. J. Kuyl-Otto], 1930.
Portmann, Adolf (ed.). *Vom Sinn der Utopie.* Zürich: Rhein-Verlag, 1964. (Eranos-Jahrbuch; Bd. 32)
Preuss, K. Th. *Der geistige Kultur der Naturvolker.* Leipzig: [n. pb.], 1914.
———. *Glauben und Mystik im Schatten des Hochsten Wesens.* Leipzig: [n. pb.], 1926.
Progoff, Ira. *C. G. Jung und die Religion.* [Munich: n. pb., 1957].
———. *Jung's Psychology and its Social Meaning; an Introductory Statement of C. G. Jung's Psychological Theories and a First Interpretation of their Significance for the Social Sciences.* Introd. by Goodwin Watson. New York: [Julian Press, 1953].
Propp, V. Ia. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki.* Leningrad: [Izd-vo Leningradskogo universiteta], 1946.
Radin, Paul. *Monotheism among Primitive Peoples.* With a Foreword by Israel Zangwill. New York: [n. pb.], 1924.
Rees, Alwyn D. *Celtic heritage.* New York: [Grove Press], 1961.
Rehwald, H. *Geheimbünde in Afrika.* Munich: [n. pb.], 1941.
Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Strasbourg: Université de Strasbourg, faculté de théologie protestante, 1965.
Richer, Jean. *Nerval: Expérience et creation.*

Rivers, William Halse Rivers. *The History of Melanesian Society.* Cambridge: [Cambridge University Press], 1914, 2 vols. (Percy Sladen Trust Expedition to Melanesia. Publications; 1)

———. ———. London: [n. pb.], 1924.

Roques-von Beit, Hedwig von. *Symbolik des Märchens.* Bern: [A. Francke], 1952-?. 2 Bd.

Bd. 2: *Gegensatz und Erneuerung im Märchen* (1956).

Saintyves, Pierre. *Les Contes de Perrault et les récits parallèles: Leurs origines (coutumes primitives et liturgies populaires).* Paris: [E. Nourry], 1923.

Sanford, Charles L. *The Quest for Paradise; Europe and the American Moral Imagination.* Urbana: [University of Illinois Press], 1961.

Schaden, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani.* Sapo Paulo: [universidade de Sapo Paulo], 1954. (Universidade de Sapo Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciéncias Humanas; 188)

———. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil; ensaio etno-sociológico.* 2nd ed. Rio de Janeiro: [Ministerio da Educação e Cultura, Servico deDocumentação], 1959. (Coleção «Vida brasileira»)

Schärer, Hans. *Der Totenkult der Ngadju Dajak in Sud-Borneo: Mythen zum Totenkult und die Texte zum Tantolak Matei.* 2 vols. The Hague: [Martinus Nijhoff], 1966. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde; deel 51)

Schärer, Hans. *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo.* Leiden: [Brill], 1946.

Schärer, Hans. *Ngaju Religion; the Conception of God among a South Borneo people.* Translated by Rodney Needham; with a Pref. by P. E. De Josselin De Jong. The Hague: [M. Nijhoff], 1963. (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Translation Series; 6)

Schebesta, Paul. *Die Negrito Asiens. II. Band: Ethnographie der Negrito. 2. Halbband: Religion und Mythologie.* [Wien: St. Gabriel Verlag], 1952-1957. (Die Pygmaenvolker der Erde; Reihe 2)

Schlesier, F. *Die Melanesische Geheimkulte*. Göttingen: [n. pb.], 1956.

Schmidt, Wilhelm. *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive studie*. Münster: [Aschendorff, 1926-?]. 12 vols.

———. *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. Translated from the Original German by H. J. Rose. New York: [n. pb.], 1931.

Schroeder, Leopold von. *Mysterium und mimus im Rigveda*. Leipzig: [H. Haessel], 1908.

Sierksma, Fokke. *Phaenomenologie der religie en complexe psychologie; een methodologische bijdrage*. Assen: [n. pb.], 1951.

Speck, Frank Gouldsmith. *A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony, in Native Text Dictated by Witapanóxwe*. Harrisburg: [Pennsylvania historical commission], 1931.

Stein, Rolf Alfred. *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*. Paris: [Presses universitaires de France], 1959. (Bibliothèque de l'institut des hautes études chinoises; v. 13)

Stevenson, Matilda Coxe. *The Sia*. Washington: [n. pb.], 1894.

Steward, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*, 7 vols. (Washington: [G.P.O.], 1946-1959. 7 vols. (Bulletin (United States. Bureau of American Ethnology); 143)

Vol. 3: *The Tropical Forest Tribes*.

Stirling, Matthew W. *Origin Myth of Acoma, and Other Records*. Washington: Govt. print. off., 1942. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology; Bulletin 135)

Stöhr, Waldemar. *Das Totenritual der Dajak*. Köln: [Brill], 1959.

——— and Piet Zoetmulder. *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart: [n. pb.], 1965. (Die Religionen der Menschheit; Bd. 5. pt. 1)

Strehlow, Theodor Georg Heinrich. *Aranda Traditions*. Melbourne: Melbourne University Press, 1947.

Suzuki, Peter. *Religious System and Culture of Nias, Indonesia*. The Hague: [Excelsior], 1959.

Thrupp, Sylvia (ed.). *Millenial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*. The Hague: [Mouton and Co.], 1962.

Thurnwald, Richard. *Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen*

undlrren. Berlin: [Duncker and Humblot], 1951.

Tobing, Philip Oder Lumban. *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God*. Amsterdam: [Jacob van Campen], 1956.

Universitas Viennensis, Institut für Völkerkunde. *Die Wiener Schule der Völkerkunde*. The Vienna School of Ethnology, Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien, Herausgeber J. Haekel [et al.]. Wien: [n. pb.], 1956.

Volhard, Ewald. *Kannibalismus*. Mit 42 abbildeengen und 20 kartenskizzen. Stuttgart: [Strecker und Schröder], 1939. (Added t.-p.: Studien zur kulteerkunde... Herausgeber: Ad. E. Jensen; 5. bd.)

Vries, Jan de. *Betrachtungen zum Märchen*. Helsinki: [Suomalainen Tiedeakatemia], 1954. (Folklore Fellows, FF Communications; no 150)

———. *Heldenlied en Heldensage*. Aula-boeken, Utrecht: [Het Spectrum], 1959.

———. *Untersuchung über das Hüpfspiel, Kinderspiel, Kulttanz*. Helsinki: [Suomalainen Tiedeakatemia], 1957. (Folklore Fellows, FF Communications; v. 70, no. 173)

Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*, Edited with an Introd. by Joseph M. Kitagawa. New York: [Columbia University Press], 1958. (Lectures on the History of Religions, New Series; no. 4. Columbia Paperback).

Weiser-Aall, Lily. *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*. Bühl, Baden: [Verlag der Konkordia], 1927. (Bansteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Heft 1)

Weston, Jessie Laidlay. *From Ritual to Romance*. Cambridge: [Cambridge University Press], 1920.

White, Leslie A. *The Acoma Indians*. Washington: [n. pb.], 1932.

White, Victor. *Soul and Psyche; an Enquiry into the Relationship of Psychotherapy and Religion*. London: [Collins and Harvill, 1960]. (Edward Cadbury Lectures; 1958-59)

Widengren, Geo. *Die Religionen Irans*. Stuttgart: [n. pb.], 1965. (Die Religionen der Menschheit; Bd. 14)

———. *Hochgottglaube im alten Iran; eine religionsphänomenolo-*

gische untersuchung. Uppsala: [A.b. Lundequistska bokhandeln], 1938]. (Uppsala universitets årsskrift 1938; 6)

———. *Religionens värld; religionsfenomenologiska studier och översikter*. 2 omarbetade och utokade uppl. Stockholm: [Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag], 1953.

Wikander, Stig. *Der arische Männerbund; Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*. Lund: [n. pb.], 1938. (Oriental Collections; v. 947)

Williams, George Huntston. *Wilderness and Paradise in Christian Thought; the Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity and the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*. New York: [Harper], 1962. (Menno Simons Lectures)

Wundt, Wilhelm Max. *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*. Leipzig: [Verlag von Wilhelm Engelmann], 1900-1909. 2 vols. in 5 pts. Vol. 2: *Mythos und Religion*.

Yates, Frances Amelia. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: [University of Chicago Press], 1964.

Yinger, John Milton. *Religion, Society, and the Individual; an Introduction to the Sociology of Religion*. New York: [Macmillan, 1957].

Zahan, Dominique. *Sociétés d'initiation bambara*. Paris: [Mouton], 1960.

Periodicals

Anthropos: Vol. 7, 1912; vol. 23, 1928; vol. 54, 1959, and vol. 56, 1961.

Archives de sciences sociales des religions (Paris): No. 1, janvier-juin 1956, et no. 13, janvier- juin 1962.

Beidelman, T. O. «Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification.» *Africa: Journal of the International African Institute*: Vol. 31, no. 3, July 1961.

Boas, Franz. «The Methods of Ethnology.» *American Anthropologist* (New Series): Vol. 22, no. 4, October - December 1920.

Brelich, A. «Les Monosandales.» *La Nouvelle Clio*: Vols. 7-9, 1955-1957.

Cellier, Léon. «Le Roman initiatique en France au temps du

romantisme.» *Cahiers internationaux de symbolisme*: No. 4, 1964.
Critique: No. 83, avril 1954, and no. 89, October 1954.
Current Anthropology: Vol. 6, 1965.
Desroche, Henri. «Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach.» *Archives de Sociologie des Religions*: Vol. 1, no. 1, janvier-juin 1956.
Deutsche Literatur-zeitung: 1928.
Dio: No. 1, 1922.
Eliade, Mircea. «Australian Religion: An Introduction.» *History of Religions*: Vol. 6, no. 2, November 1966.
———. «Australian Religions: An Introduction. Part II.» *History of Religions*: Vol. 6, no. 3, February 1967.
———. «Australian Religions. Part III: Initiation Rites and Secret Cults.» *History of Religions*: Vol. 7, no. 1, August 1967.
———. «Cosmogonic Myth and «Sacred History»,» *Religious Studies*: Vol. 2, 1967.
———. «Crisis and Renewal in History of Religions.» Translated from the French by Harry B. Partin. *History of Religions*: Vol. 5, no. 1, Summer 1965.
———. «History of Religions and a New Humanism.» *History of Religions*: Vol. 1, no. 1, Summer 1961.
———. «The History of Religions in Retrospect: 1912-1962.» *Journal of Bible and Religion*: Vol. 31, no. 2, April 1963.
———. «Mythologies asiatiques et folklore sud-est europeen: Le Plongeon cosmogonique.» *Revue de l'histoire des religions*: Vol. 160, no. 2, 1961.
———. «Pour une histoire générale des religions.» *Annales économies, sociétés, civilisations*: Vol. 3, no. 2, 1949.
———. «The Quest for the «Origins» of Religion.» *History of Religions*: Vol. 4, no. 1, Summer 1964.
———. «The Sacred in the Secular World.» *Cultural Hermeneutics*: No. 1, 1973.
———. «Les Savants et les contes de fées.» *La Nouvelle revue française*: Vol. 4, may 1956.
Eliade, Mircea. «La Souveraineté et la religion indo-européennes,» *Critique*: No. 35, avril 1949.
Fortes, Meyer. «Malinowski and Freud.» *Psychoanalysis and the*

Psychoanalytic Review: Vol. 45, 1958.

Frazer, James George. «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines.» *Fortnightly Review*: No. 78, July - September 1905.

———. «The Origin of Totemism.» *Fortnightly Review:* April - May 1899.

Friedrich, Adolf. «Die Forschung uber das fruhzeitliche Jagertum.» *Paideuma*: Vol. 2, 1941.

Gallini, Clara. «Pontinjia Dapuritois.» *Acme*: Vol. 12, 1959.

Goeje, C. H. de. «Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries.» *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 44, 1943.

Goldenweiser, Alexander A. «Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion.» *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*: Vol. 14, no. 5, March 1917.

Haekel, Josef. «Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas.» *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*: Vol. 83, 1954.

———. «Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland.» *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*: vols. 74-77, 1947.

———. «Professor Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika.» *Saeculum* (Freiburg): Vol. 7, 1956.

———. «Purá und Hochgott.» *Archiv fur Volkerkunde*: Vol. 8, 1958.

———. «Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika.» *Ethnos*: Vol. 12, 1947.

Hertz, Robert. «La Prééminence de la main droite: Etude sur la polarité religieuse.» *Revue philosophique*: No. 68, 1909.

Hyman, Stanley Edgar. «Henry Thoreau in Our Time.» *Atlantic Monthly*: Vol. 178, November 1946.

Kenyon Review: Vol. 13, Autumn 1951.

Kitagawa, Joseph M. «Joachim Wach et la Sociologie de la Religion.» *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 1, no. 1, janvier-juin 1956.

Kroeber, A. L. «Totem and Taboo: An Ethnological Psycho-

Analysis.» *Anthropologist* (New Series): Vol. 22, no. 1, January - March 1920.
———. «Yuki Myths.» *Anthropos*: Vol. 27, nos. 5-6, 1932.
Kroll, Hubert. «Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes.» *Zeitschrift für Ethnologie*: No. 70, 1937.
Kuiper, F. B. J. «The Ancient Aryan Verbal Contest.» *Indo-Iranian Journal*, vol. 4, no. 4, December 1960.
Laufer, C. «Jugend-Initiation und Sakralätder Baining.» *Anthropos*: No. 33, 1938.
Le Bras, Gabriel. «Sociologie des religions: Tendances actuelles de la recherche.» *Current Sociology*: Vol. 5, no. 1, 1956.
Leach, Edmund [et al.]. «Frazer and Malinowski: A CA Discussion [and Comments and Reply].» *Current Anthropology*: Vol. 7, no. 5, December 1966.
Loeb, Edwin M. «The Creator Concept among the Indians of North Central California.» *American Anthropologist* (New Series): Vol. 28, no. 3, July - September 1926.
Marett, Robert Ranulph. «Preanimistic religion.» *Folklore*: Vol. 11, 1900.
Mendelson, E. Michael. «Some Present Trends of Social Anthropology in France.» *British Journal of Sociology*: Vol. 9, no. 3, September 1958.
Métraux, Alfred. «Les Messies de l'Amérique du Sud.» *Archives de Sociologie des Religions*, no. 4, 1957.
———. «Migrations historiques des Tupi-Guarani.» *Journal de la société des américanistes* (nouvelle série) (Paris): No. 19, 1927.
———. «Les Rites d'initiation dans le vodou haïtien.» *Tribus*: Nos. 4-5, 1954-1955.
———. «Twin Heroes in South American Mythology.» *Journal of American Folklore*: Vol. 59, no. 232, April- June 1946.
Middleton, John. «Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda.» *History of Religions*: Vol. 7, no. 3, February 1968.
Molé, Marijian. «Daena, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme.» *Revue de l'histoire des religions*: No. 157, 1960.
Muhlmann, W. E. «Das Problem des Urmonotheismus.» *Theologische Literaturzeitung*: Vol. 78, 1953.
Needham, Rodney. «The Left Hand of the Mugwe: An Analytical

Note on the Structure of Meru Symbolism.» *Africa: Journal of the International African Institute*: Vol. 30, no. 1, January 1960.

———. «Right and Left in Nyoro Symbolic Classification» *Africa: Journal of the International African Institute*: Vol. 37, no. 4, October 1967.

Nelson, Benjamin. «Social Science, Utopian Mythos, and the Oedipus Complex.» *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*: Vol. 45, 1958.

Nimuendajú, Curt. «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani.» *Zeitschrift für Ethnologie*: No. 46, 1914.

———. «Religion der Apapocuva-Guarani.» *Zeitschrift für Ethnologie*: No. 46 1914.

Nock, A. D. «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments.» *Mnemosyne*: Ser. 4, vol. 5, 1952.

Norbeck, Edward, Donald E. Walker and Mimi Cohen, «The Interpretation of Data: Puberty Rites.» *American Anthropologist*: Vol. 64, no. 3, part 1, June 1962.

Parsons, Talcott. «The Theoretical Development of the Sociology of Religion: A Chapter in the History of Modern Social Science.» *Journal of the History of Ideas*: Vol. 5, no. 2, April 1944.

Pettazzoni, Raffaele. «Das Ende des Urmonotheismus.» *Numen*: Vol. 5, 1958.

Piddington, R. «Karadjeri initiation.» *Oceania*: Vol. 3, no. 1, 1932.

Preuss, K. Th. «Der Ursprung der Religion und Kunst.» *Globus*: Vol. 86, 1904-1905.

Queiroz, Maria Isaura Pereira de. «L'Influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques bresiliens.» *Archives de Sociologie des Religions*: No. 5, 1958.

Radin, Paul. «The Basic Myth of the North American Indians.» *Eranos-Jahrbuch: Der Mensch und die Mythische Welt*: Vol. 17, 1949.

———. «Religion of the North American Indians.» *Journal of American Folklore*: Vol. 27, no. 106, Octoober- December 1914.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta.» *Razon y fabula: Revista de la Universidad de los Andes*: No. 1, 1967.

Revue de l'histoire des religions: janvier-mars 1958.

Ricketts, Mac Linscott. «The North American Indian Trickster.» *History of Religions*: Vol. 5, no. 2, Winter 1966.

Rivers, William Halse Rivers. «Presidential Address: The Symbolism of Rebirth.» *Folklore*: Vol. 33, no. 1, March 1922.

Schaden, Egon. «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer.» *Staden-Jahrbuch*: No. 3, 1955.

Schmitz, Carl August. «Die Initiation bei den Pasum am oberen Ramu, Nordost-Neuguinea.» *Zeitschrift für Ethnologie*: No. 81, 1956.

———. «Zum Problem des Balumkultes.» *Paideuma*: No. 6, 1957.

Sierksma, J. «Rtsod-pa: The Monacal Disputations in Tibet.» *Indo-Iranian Journal*: Vol. 8, 1964

Strehlow, Theodor Georg Heinrich. «La Gémellité de l'âme Humaine dans les croyances en australie centrale.» *La Tour Saint-Jacques* (Paris): Nos. 11 - 12, juillet - decembre 1957.

Studi e materiali di storia delle religioni: Vol. 31, 1961 et vol. 34, 1963.

Thomson, Donald F. «The Hero Cult, Initiation and Totemism on Cape York.» *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*: Vol. 63, July - December 1933.

Turcan, Robert. «Le Roman initiatique: A Propos d'un livre récent.» *Revue de l'Histoire des Religions*: No. 163, 1963.

Van der Kroef, Justus M. «Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society.» *American Anthropologist* (New Series): Vol. 56, no. 5, part 1, October 1954.

Walk, Leopold. «initiationszeremonien und puberätriten der Südafrikanischen Stämme.» *Anthropos*: No. 23, 1928.

Wayman, Alex. «The Rules of Debate According to Asanga.» *Journal of the American Oriental Society*: Vol. 78, no. 1, January - March 1958.

Widengren, Geo. «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte.» *Numen*: Vol. 1, no. 1, January 1954.

Worms, E. A. «Initiationsfeiern einiger Kusten- und Binnenland-

stamme in Nord-Westaustralien.» *Annali lateranensi*: Vol. 2, 1938.
Yinger, John Milton. «Present Status of the Sociology of Religion,» *Journal of Religion*: Vol. 31, no. 3 July 1951.

Theses

Ricketts, Mac Linscott. «The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians.» (Unpublished Phd Dissertation, University of Chicago, 1964)

Conferences

Acte du XIIIème congrés des sociétés de philosophie de la langue francaise, Genève, 2-6 août 1966.
Anthropological Approaches to the Study of Religion. Edited by Michael Banton. London: [Tavistock pub.], 1966. (A.S.A. Monographs; 3)
Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit. Mit besonderer Berücksichtigung Mitteleuropas; Bericht über das erste österreichische Symposion auf Burg Wartenstein bei Gloggnitz, 8 -12 September 1958; Für die Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc., New York; Herausgegeben von Emil Breitinger, Josef Haekel amd Richard Pittioni. Horn: Berger, 1959.
Initiation. Edited by C. J. Bleeker. Leiden: [n. pb.], 1965.
International Congress of Orientalists: 6th acts. Leiden: [n. pb.], 1883.
Proceedings of the 30th International Congress of Americanists. Cambridge: [n. pb.], 1952.
Umanesimo e esoterismo; atti del v Convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 settembre 1960. Edited by Enrico Castelli. Padova: [CEDAM], 1960.

الفهرس

- ب -

ـ ت ـ

- ث -

- ج -

- ح -

- ز -

- س -

- ش -

- ض -

- ط -

- ظ -

- ع -

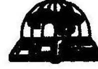
- غ -

- ف -

ـ ق ـ

ـ ن ـ

ـ هـ ـ



المنظمة العربية للترجمة
ARAB ORGANIZATION FOR TRANSLATION
ORGANISATION ARABE POUR LA TRADUCTION

البحثُ عن التاريخ والمعنى في الدين

Mircea Eliade

The Quest
History and Meaning in Religion

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

تعود بدايات التاريخ المقارن للأديان إلى منتصف القرن التاسع عشر، أي إلى الفترة التي شهدت أوج الدعاية المادية والوضعية؛ فالوضعية المادية التي استند إليها أوغست كونت التقت مع النزعة التطورية التي ظهرت في نظريات تشارلز داروين حول أصل الأنواع، وأطروحات هربرت سبنسر حول الخط الأحادي للتطور والتقدم. ووفق هذه التيارات والنظريات لم تكن الظواهر الدينية سوى مخلفات ماض مظلم وبنية بدائية تقضي ضرورات التطور باضمحلالها التدريجي مع تقدم العلوم وشيوع الأنوار.

درس إلياده كل هذه المدارس والاتجاهات واستوعب تراث الوضعية، وكذلك الدراسات النقدية والتأويلية التي راجت في عصره، وخلص إلى استنتاج أن علماء القرن التاسع عشر سيطر عليهم هاجس البحث عن الأصول.

سبح إلياده عكس التيار السائد في زمانه، داعياً إلى «مذهب إنساني جديد»، وإلى «نهضة جديدة»، وإلى تاريخ للأديان يأخذ بالاعتبار ثقافة الإنسان الشاملة التي هي ثقافة الإنسان الكوني.

- **ميرتشيا إلياده** (1907 ـ 1986): عالم أديان روماني عاش في أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية وأسهم في تطوّر علوم الأديان وتاريخها. من مؤلفاته: *Aspects du Mythe*; *The Myth of the Eternal Return*; *The Sacred and the Profane*; *Histoire des croyances et des idées religieuses*.

- **سعود المولى**: أستاذ علم الاجتماع السياسي في معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية. من مؤلفاته: **الحوار الإسلامي المسيحي، العدل في العيش المشترك، وخريف الأمم المتحدة.**

علي مولا



المنظمة العربية للترجمة

ISBN 978-9953-0-0966-7
9 789953 009667

الثمن: 14 دولاراً
أو ما يعادلها